

Philos. o. 4095/13.

AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA

13.

FÖLDES-PAPP KÁROLY

AZ AUTONÓM ISMERETELMÉLET FOGALMA

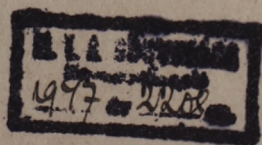
RICKERT ÉS HARTMANN ISMERETTANÁNAK BÍRÁLATA
ALAPJÁN



BUDAPEST, 1941.

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

162063



Sylvester Rt., Budapest. — Felelős vezető: Schlitt Henrik.

Felelős kiadó: Kibédi Varga Sándor.



Kedves kötelességet teljesítek, amikor köszönetet mondok **Halasy-Nagy József** professzor úrnak azért az érdeklődésért és biztatásért, mellyel e munkám létrejövetelét hathatósan előmozdította; **Kornis Gyula** és báró **Brandenstein Béla** professzor uraknak pedig azért a sok szíves tanácsért, melynek alapján munkámat nyomtatásban való megjelenése előtt ismételten is átdolgoztam. **Kornis Gyula** ő nagyméltóságának még külön azért is hálával tartozom, úgyszintén **Kibédi Varga Sándor** professzor úrnak, mint hivatalos bírálóimnak, hogy munkámat a M. Tud. Akadémia által való kiadatásra méltónak ítélték.

T A R T A L O M.

	Lap
Bevezetés — — — — —	7
E l s ő r é s z.	
AZ AUTONÓM ISMERETELMÉLET SZÜKSÉGESSÉGE.	
I. Rickert ismerettanának vázlata.	
1. Az ismeretelmélet alapproblémái — — —	11
2. Az immanencia álláspontja — — — —	15
3. Az ítélet és tárgya — — — — —	19
4. Az objektivitás megalapozása. Az immanens jelentések világa — — — — —	22
5. A transzcendentális idealizmus és empirikus realizmus — — — — —	25
II. Rickert ismerettanának bírálata.	
6. A hagyományos Rickert-kritika. A helyes bí- rálat kiindulópontja — — — — —	26
7. Az ismeretelméleti alany problémája — —	27
8. A képzet, ítélet problémája — — — —	31
9. A transzcendenciaprobléma — — — —	36
10. A quaestio iuris-elv értelme és érvényesülése Rickert ismerettanában — — — — —	43
11. A heteronóm ismeretelmélet idealista egyol- dalúsága — — — — —	47
III. Hartmann ismerettanának vázlata.	
12. Az ismeretmetafizika és kritikai ontológia fogalma — — — — —	51
13. Az ismeretjelenség elemzése. (Az ismeret feno- menológiája.) — — — — —	52
14. Az ismeretprobléma elemzése. (Az ismeret apo- retikája.) — — — — —	61
15. Az eddigi megoldási kísérletek bírálata — —	65
16. Ontológiai alapvetés. (A magánvalóság és ir- racionálisitás problémája.) — — — —	71
17. Az ismeretprobléma megoldása — — — —	84

IV. Hartmann ismerettanának bírálata.

18. Az ismeretmetafizika maradandó eredményei	91
19. A transzcendens valóság problémája — —	95
20. Az igazságkritérium elégtelensége — — —	104
21. A quaestio iuris-elv metafizikai értelmezésének tévessége — — — — —	106
22. Egyéb megoldatlan kérdések — — — — —	110
23. A heteronóm ismeretelmélet realista egyoldalsága — — — — —	113

M á s o d i k r é s z.**AZ AUTONÓM ISMERETELMÉLET
LEHETŐSÉGE.**

24. Bevezetés — — — — —	120
-------------------------	-----

I. A quaestio iuris ismeretelméleti értelmezése.

25. Az ismeretelméleti kétely általános fogalma	122
26. A képzet jelentése és tárgyának léte, mint az ismeretelméleti kétely kettős tárgya — —	123
27. A quaestio iuris ismeretelméleti értelmezése: az ismeretelméleti érvény fogalma — — —	125

II. A transzcendens ismeretelméleti fogalma.

28. A transzcendens fenomenológiai leírása — —	130
29. Az ismeret tárgyának a kérdése. A képzet-, ítélet-probléma — — — — —	133
30. A transzcendens és a quaestio iuris-elv homogeneitása — — — — —	137
31. Túl az idealizmuson és realizmuson — — —	140

III. Az autonóm ismeretelmélet feladata és módszere.

32. Az ismeretelméleti egyenértékűség fogalma —	145
33. Az ismeretelméleti kétely funkciója az ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező képzetek esetében: az autonóm ismeretelmélet első feladata — — — — —	149
34. Az ismeretelméleti kétely funkciója az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek esetében: az autonóm ismeretelmélet második feladata — — — — —	152
35. A képzetek ismeretelméleti eredete — — —	156
36. A képzetek ismeretelméleti rangsora — — —	166
37. Az autonóm ismeretelmélet módszere — —	171
38. Német nyelvű kivonat — — — — —	174
39. Névmutató — — — — —	180

Bevezetés.

Ez az értekezés, mint ahogy a címe is mutatja, az autonóm ismeretelmélet fogalmát akarja megvilágítani. Ugyanis minden eddigi ismeretelmélet heteronóm, s amennyiben mi most mégis „autonóm ismeretelméletről“ beszélünk, olyan újításba fogunk, amelyet kellőleg meg kell indokolnunk. Ez a tanulmányunk tehát csak azt a célt tűzi ki, hogy legalább vázlatosan felvonultassa azokat az érveket, melyek arra készítettek bennünket, hogy az ismeretelméletet autonóm tudománynak tekintsük.

Az ismeretelmélet fontosságát, minden más vizsgálódást megelőző elsőségét Kant óta már sokan hangsúlyozták. E gondolkodók igen tisztos helyet biztosítottak az ismeretelméletnek a tudományok között, amennyiben philosophia prima-nak tekintették. Valóban rendkívül nagy is az ismeretelmélet jelentősége a filozófia minden ágára nézve; hiszen egy filozófus általában úgy vélekedik nemcsak metafizikai kérdésekről, hanem erkölcsről, művészetről, vallásról stb.-ről is, amilyen az ismeretelméleti alapja. Egy szkeptikus ismeretelmélet vallójának pl. nyilván egész más nézete van a fenti tárgyokról, mint egy pozitívistának vagy egy idealistának. Óriási filozófiai érdek fűződik tehát ehhez az alapvető bölcséleti tudományhoz. E nagy érdek láttán szinte nehezen érthető, hogy amikor nemcsak a logika, de az etika és esztetika autonómiája is tudatossá vált már a filozófiában, akkor miképpen lehetséges, hogy az ismeretelmélet, mint alapvető filozófiai tudomány, még mindezideig megmaradt heteronómnak.

Az ismeretelmélet ezen heteronómiájának nyilván megvan a maga sajátos oka. Ugyanis az eddigi ismeretelméleti rend-

szerek általában vagy az idealizmus, vagy pedig a realizmus irányában tájékozódnak. Természetesen e gyűjtőnévvé vált két fogalmon belül az árnyalati különbségeknek egész skálája található meg. Ámde mégis van biztos ismérve annak, hogy milyen ismeretelmélet tekinthető idealistának és milyen realistának. Alább majd részletesen is kitérünk e fontos problémára. Most csupán annak megállapítását tartjuk fontosnak, hogy az idealista vagy realista kiindulópont minden eddigi ismeretelméleti rendszerben oly előfeltevésen nyugszik, amely az ismeret lényegét mellőző s azzal heterogén (logikai, pszichológiai vagy metafizikai) szempont kizárólagos uralmát jelenti. Az ismeretelmélet tehát mindeztideig képtelen volt azokat az elveket megtalálni, melyek egyrészt homogének az ismerettel, másrészt pedig, amelyek nem az ismeret egyik vagy másik mozzanatát, de az ismeretet a maga totális valóságában és sajátosságában érintik. Pedig az ismeret *egyetlenszerű* valóság, melynek mint ilyennek — mint majd látni fogjuk — egészen sajátos jellegzetessége, jelentése és törvényszerűsége van. *S a valóságnak ehhez a sajátos fajtájához, az ismerethez mindeztideig vagy úgy közeledtek, hogy egyáltalában nem tekintették valóságnak* (idealizmus), *vagy pedig ugyanolyan valóságnak fogták fel* (realizmus), *mint egyéb realitást.* Így tehát az ismeretelmélet eddigi heteronómiájának oka az idealizmus vagy realizmus által való egyoldalú befolyásoltság előítéletében rejlik. Amikor tehát mi elsősorban is az autonóm ismeretelmélet *szükségességét* akarjuk kimutatni, e feladat azzal egyértelmű, hogy a heteronóm ismeretelmélet két típusának, az idealista és realista ismeretelméletnek elégtelenségét kell bebizonyítanunk.

Az idealista ismeretelmélet egyoldalúságát és elégtelenségét Rickert Henrik ismerettanának bírálata alapján fogjuk kimutatni. Ez az ismerettan az összes idealista ismeretelméletek között a legjobban kidolgozott és megindokolt. A realista ismeretelméletet pedig Hartmann Nicolai ismeretmetafizikájának bírálata alapján tárgyaljuk, akinek realizmusa oly óvatos és rejtett, hogy ő nem is tartja ismerettanát realistának, jöllehet még kevésbé idealistának. Épp ezért Hartmann ismeretelméletében kimutatni a realizmus egyoldalúságát egyrészt nehezebb feladat, mint egy „vaskosabb” realizmusú ismeretelmélettel

kapcsolatban, másrészt, illetve épp ezért: célravezetőbb. Rickert is, Hartmann is hangsúlyoz ugyan valamit, ami az ismeretelmélet számára nélkülözhetelen; ámde ugyanakkor mindegyik híjával van olyasminek, ami az ismeretelmélet számára szintén nélkülözhetetlen. Ami az egyiknél egyoldalú túlzás, az a másiknál teljes hiány. Mindkettő éppen a másikban hiányzót hangsúlyozza egyoldalúan. Ezért tartjuk oly tanulságosnak az ismeretelmélet számára éppen e két böleselő ismerettanának bírálatát.

S ha ez a vizsgálat előreláthatólag igazolni fogja az autonóm ismeretelmélet iránti igényt, akkor még hátra van a legfontosabb feladat: kimutatni, hogy *lehetséges* is az autonóm ismeretelmélet. Jelen tanulmányunk tehát e kettős feladatnak igyekszik megfelelni s ennek alapján szándékozik az autonóm ismeretelmélet fogalmát megvilágítani.

Az autonóm ismeretelmélet szükségessége.

I. Rickert ismerettanának vázlata.*

1. A megismerés fogalmához hozzátartozik egy *alany*, amely megismer és a *tárgy*, amelyet az alany megismer. Az alany és tárgy fogalmai tehát egymást követelik, előfeltételezik. Az ismeretfogalom e kettősségéből következik, hogy az ismeretelméletnek két útja van: meghatározni az ismeret tárgyát és a tárgy ismeretét. Jobb az előbbit választani — véli Rickert — s az alanyból, mint ismertből, fokozatosan haladni az ismeretlen, a tárgy felé. Az újabb idők ismeretelméletei egyaránt az alanyból indulnak ki, amennyiben azt kérdezik: minek jut a birtokába az alany az ismeret által? Arról van tehát szó, hogy a megismerés objektivitása tudatontúli, transzcendens realitáson nyugszik-e. *Van-e, létezik-e a megismerő tudattól független, transzcendens valóság?* Ugyanis egyfelől érvényes az a tétel, hogy a tudás nem terjedhet messzebb mint a tudat, s ezzel a tudaton kívüli valóság léte legalább is problematikus. Másfelől viszont a valódi létet a tudattartalommal azonosító elméletből olyan következmények adódnak, mint pl. a szolipszizmus,

* Ez az ismertetés Rickert ismeretelméleti főművére (Der Gegenstand der Erkenntnis) és részben az Allgemeine Grundlegung der Philosophie-ra támaszkodik. A történeti és természettudományi megismerést, mellyel Rickert eredményesen és behatóan foglalkozik, nem vettük fel jelen ismeretelméleti vizsgálódásunkba, miután ez a probléma nem tartozik az ismeretelmélet fogalmának elvi kérdései közé. — Rickert ismerettanának s egész filozófiájának kitűnő ismertetését és bírálatát adja Varga Sándor: Rickert Henrik filozófiája, Bp. 1931. c. műve.

mely miatt a transzcendens valóság feltevése látszik biztonságosnak.

A probléma tehát ez: hogyan van meghatározva a valóság rajtunk kívül? Nem az ismeret tartalma, nem ez vagy az a pozitív tudás vitás, hanem az ismeret formája, a megismerés általános lényegéről való vélemény. Az empirikus tudományoknak, a szaktudományoknak éppen „dogmatikusoknak“ kell lenniök. Az ismeretelméleti kétely tehát — úgymond — nem tartozik sem a praktikus élet „naív“ emberére, sem a szaktudósokra, hanem mint módszertani segédeszköz tisztán ismeretelméleti területre korlátozandó, azaz csupán azon megszokott feltevés ellen irányulhat e kétely, hogy lenne a tudattól független, vagyis transzcendens valóság, amely az ismeret tárgya lehet, azaz az ismeretnek objektivitást kölcsönözhet.

Ami a tárgy és alany fogalmát illeti, háromféle megkülönböztetést tesz Rickert. Első a *térbeli külvilág*, a testi éneket térbelileg körülvevő valóság mint tárgy, mellyel szemben van a *pszichofizikai alany*. Ámde saját testem is ismeret tárgyává tehető, amennyiben azon képzetektől elkülönítem, melyekben közvetlenül van adva számomra. Így ismeret tárgya lehet mindaz, aminek létét tudatomtól függetlennek tekintem, azaz éppúgy az egész fizikai világ, mint minden idegen pszichikai élet, tekintet nélkül arra, hogy azt valahol a térben lévőnek vagy térbelietlennek fogom fel.

Ezzel a tárggyal szemben van a lelki énem képzeeteivel, észrevételeivel, érzéseivel, akaratnyilvánításaival stb.-vel. Így ami előbb alany volt, most alannya és tárggyá hasadt. Azt a tárgyat tehát, amely tudatomon „kívül“ van s amelyhez saját testem is hozzátartozik, amennyiben képzeiteimtől függetlenül létezik, *transzcendens tárgynak* nevezhetjük. Ezzel szemben van mint alany az egész tudatvilág, az *immanens világ*.

Ha most ezt a második alanyt ismét alannya és tárggyá választom akképpen, hogy képzeiteimet, észrevételeimeket, érzéseimeket, akaratmegnyilvánulásaimat, egyszóval minden tudattartalmamat szembeállítom az alannyal, amely képzetet alkot, észrevesz, érez stb., akkor a tudattartalom maga tárggyá lesz s vele szemben alany az, ami e tartalomról tudomást vesz, azaz amiben a tartalom tudatos lesz.

A háromféle tárgy-alany viszony tehát ez: 1. *térbeli külvilág* — *testi-lelki én* (pszichofizikai alany), 2. *transzcendens tárgy* — *immanens világ* (a tudat minden tartalmával), 3. *immanens tárgy* — *tartalom nélküli tudat*.

A továbbvivő kérdés most már ez: *a három ellentét közül melyik tartalmazza azt a tárgyat, amely ellen az ismeretelméleti kétely irányulhat?*

A harmadik alany-tárgy korrelációban mindkét oldal, a szubjektív éppúgy, mint az objektív, egyaránt szükséges. Egyik sem kapcsolhatja ki még kísérletképen sem a másikat. Az immanens képzettárgyakban, mint tudattartalmakban kételkedni éppen ezért ismeretelméletileg értelmetlen. Éppígy nem kételkedhetünk az első ellentét tárgyában, a térbeli külvilágban sem, mert nem vonhatjuk kétségbe a dolgok létét a nélkül, hogy az alany létét, azaz saját testünk (és lelkünk) létét is kétségbe ne vonjuk. A külvilág léte ugyanis nem kevésbbé biztos, mint a saját testemé.

Így tehát csak a második ellentét tárgya, a tudaton kívüli valóság, vagyis a transzcendens realitás marad hátra, amely ellen a kételynek irányulnia kell. Kérdésünket azért így fogalmazhatjuk meg: *vajjon az immanens és transzcendens realitásnak az alany-tárgy ellentéte az adott formában fenntartható-e és a megismerő tudat csak immanens valóságokkal foglalkozik-e, mint az ismeret tárgyaival vagy mértékeivel, avagy transzcendens valóságokkal is?* Az ismeretelmélet alapproblémája e szerint a transzcendens valóság problémája.

Azt a vizsgálódást, mely a transzcendenssel akképen foglalkozik, hogy kutatja ennek az ismeret objektivitása számára való jelentőségét, vagyis a transzcendens tárgy, mint az ismeret végső mértéke iránt érdeklődik, *transzcendentálisnak* nevezzük, s így az ismeretnek a transzcendenciaproblémából kiinduló filozófiáját pedig *transzcendentális filozófiának*. Az ismeretelméleti vizsgálódás tehát bevezetés akar lenni a transzcendentális filozófiába.

Azt már megvizsgáltuk — mondja Rickert —, hogy melyik az a tárgy, melyre az ismeretelméleti kétely irányulhat. Most hátra van még az ismeretelméleti alany fogalmának a megállapítása.

Az alanyról — úgymond — még nehezebb beszélni, mint a tárgyról. Ugyanis az alanyról beszélni annyi, mint az alanyt tárggyá tenni. A mellett a távolabbiról könnyebb tárgyalni mint a legközelebbiről, az abszolút közeli, magamról. És mégis kell róla beszélnünk, mert van valami, ami nem tárgy: az, hogy „én vagyok“. A kérdés tehát ez: *mi marad vissza mint alany, ha minden objektiválható tudattartalmat eltávolítunk gondolatban? Mi a tulajdonképeni alany, az alany önmagában, amely sohasem lehet tárgy?*

Az alany-tárgy ellentétpár első esetében az alany a *pszichofizikai én*. Ha ebből az alanyból gondolatban elvonom és tárgynak számítom az utolsó testdarabot is, átmenetet kapok a *pszichikai én*-hez. A kettő között csak mennyiségi, fokozati különbség van. Ámde ezt az elvonást tovább folytathatjuk, míg végül is egy határfogalomhoz érkeünk, nevezetesen annak az alanynak a fogalmához, mely szemben áll minden tárggyal vagy tudattartalommal. Én ugyanis ismerő alany vagyok s egyben ismert tárgy. Ámde a kettő, az ismerő én és az ismert én, nem egy és ugyanaz, hanem csak része az egész ének, mely nem lehet soha ismerő és egyszersmind ismert. Az alany tehát — úgymond — osztható. Most aztán, ha az egész pszichikai alanyt tárgynak vesszük, végül is marad valami, ami már semmiképen sem gondolható tárgynak. Ez az *ismeretelméleti alany*, melynek már nincs semmi reális tartalma s „üres“ formának tekinthető. Kant transzcendentális filozófiájára emlékeztetve így is nevezhetjük ezt: *a tudat általában* (Bewusstsein überhaupt). *Ez az egyetlen alany, amely sohasem objektiválható*, mert különben alany is, tárgy is volna, ami teljes ellentmondás.

A gondolatban való fokozatos elvonás, objektiválás által tehát három alanyfogalmat kaptunk. Ezek: a pszichofizikai alany, a pszichikai alany és az ismeretelméleti alany. Az első kettő individuális én-valóság, melynek tartalma az alany *formáját* viseli. Az utolsó viszont sohasem lehet individuális, sőt valóság sem, miután pusztán *forma*.

Az alanyfogalom tisztázása után tehát az ismeretelméleti probléma így fogalmazható meg: *van-e a formai, ismeretelmé-*

leti alanyhoz tartozó, illetve tőle függő immanens tárgyon kívül még transzcendens tárgy is mint realitás?

Mielőtt azonban e kérdés irányában továbbhaladna a vizsgálódás, tisztázni kell még röviden a transzcendens fogalmát. Meg kell állapítanunk — mondja Rickert —, hogy a transzcendens nem lehet annak a térnek egy részében, amelyben mi élünk, illetve amelyben a természettudomány szerint a tárgyak mozognak, mert ez a tér immanens realitásokkal van kitöltve. Még a természettudomány „objektív“ tere is tudattartalom. Így a térbeli dolgok léte a transzcendenciaproblémára nincs semmi jelentőséggel. Tehát vagy transzcendensnek tekintjük a teret, amit természetesen meg kell indokolni, és ez esetben a térbeli tárgyak transzcendens realitására irányuló összes kétely értelmetlen; vagy pedig tudattartalomnak vesszük, mint ahogy az ismeretelméletnek kiindulásul tennie is kell, és ezzel minden térbeli létnek az immanenciája magától értetődő. Éppígy van ez az idővel is. Mivel az idői meghatározások minden valósághoz, melyet csak ismerünk, hozzátartoznak, ezért önkéntelenül is átvisszük az időt a transzcendens realitásnak a fogalmára. Ámde épp ezt nem szabad tennünk mindaddig, amíg az időt csak mint tudattartalmat hagyjuk érvényben. Tehát a transzcendens nem tekinthetjük történésnek vagy olyasminek, ami változik, mindaddig, míg nem tisztáztuk, hogy mit értünk transzcendens időn. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ha van transzcendens valóság, „térbelietlennek“ és „időietlennek“ kell lennie, hanem csak azt, hogy a transzcendens realitás nem lehet abban a térbeli-időbeli világban, amelyben mi élünk. Azaz: a transzcendens nem lehet tudattartalom.

2. A transzcendens reális lét minden bizonyítéka — mint alább látni fogjuk — a három különböző alanyfogalom összevetésén alapszik. Ha az ismeretelméleti alanyt úgy tekintjük, mint a transzcendentális filozófia — mondja Rickert —, akkor nincs semmi elméletileg kényszerítő ok a tudatontúli valóság felvételére. Sőt mindinkább az immanencia álláspontja bizonyul az egyetlen helyesnek, amennyiben a képzelő alanyból, illetve tudatból indulunk ki. Az alábbiakban tehát azt szándékozunk kimutatni — úgymond —, hogy a szokásos előfeltéte-

lek mellett a transzcendenciaprobléma megnyugtató megoldásához nem lehet eljutni. Csak miután e negatív eljárás megtörtént, kezdődhetik el a pozitív munka.

Azt, hogy a valóság tudattartalom, gyakran egyértelműnek tekintik ezzel: a tudatos vagy átélt valóság csak jelenség. Hogy pedig jelenség jöjjön létre, gondolják, kell léteznie valaminek, ami megjelenik, és éppen ez a transzcendens valóság.

Ámde nincs semmi jogunk ahhoz — mondja Rickert —, hogy a közvetlenül adott tudatvilágot „jelenségnek” nevezzük. Mert jöllehet az érzetek mint tudattartalmak az alanytól függenek, de a rezgések, mint az érzetek okai, a tudattól függetlenül léteznek. „Függetlenül” — ez viszont nem jelenti, hogy transzcendens módon, mert a fiziológia „objektív” világa is tudattartalom, azaz létmódja éppen ugyanaz, mint a közvetlenül adott valóságé. Ez következik a minden térbeli lét immanenciájáról való fentebbi fejtegetésből is. Ami tehát testünkön kívül és azon belül végbemegy, egyaránt a tudatban van, vagyis immanens tárgy. Ezért a fiziológiai „idealizmus”, vagy a fiziológiai „realizmus” egyaránt tarthatatlan ismeretelmélet. Ha az érzetek fiziológiájának eredményeit ismeretelméletileg akarjuk magyarázni — úgymond —, akkor a Démokritos óta ismert s különösen Locke által népszerűvé lett „primér és szekundér kvalitás” megkülönböztetéséig jutunk el. Ámde a valóság mennyiségi tartalma éppúgy tudattartalom, mint a minőségi, minthogy az is éppúgy az immanens térben van. Különböben is e mennyiségi tartalom csupán tudományos elvonás terméke, melyet mint hiposztazát az igazi valóságnak tartani csak a metafizikai anyagelvűség képes. El kell tehát utasítanunk azt a kísérletet, amely az ismeretelméleti idealizmust állítólagos valóságellenes „következményei” által ad absurdum viszi és „álomidealizmusnak” nevezi, mintha a dolgok testünkön kívül nem léteznének. Mi sem elhibázottabb, mint az immanencia álláspontját „abszolút idealizmusnak” nevezni, mintha az idealizmus a külvilág létét tagadná. Eredményünket — úgymond Rickert — egyenesen odáig általánosíthatjuk, hogy természettudományi vagy bármely szaktudományi elmélet által a transzcendens valóság létének semmi bizonyítéka sem adható, mert minden ilyen tudományos elmélet eleve az empirikus

realizmus talaján nyugszik, amely a transzcendenciaproblémát még egyáltalán nem látja, s így elvileg képtelen befolyásolni ismeretelméleti kérdések eldöntését.

Az okság fogalmával sem bizonyítható a transzcendencia — véli Rickert —, mert ha két egymás után következő eseményt ok és okozati összefüggésbe hozunk, ezt csak mint immanenst, mint egyaránt tudattartalmat tehetjük. Ha ugyanis feltételezhetjük, hogy az ok transzcendens, az okozat immanens módon létezik, akkor azt is feltételeznünk kell, hogy az ok transzcendens időben létezik; ez esetben azonban a hatásnak (okozásnak) az empirikus tudományokban használt fogalma nem alkalmazható. Egy esemény okára vonatkozó igényünkben meg kell elégednünk a valóság egy részével, mely rész számára ismét a valóság egy másik részét kell oknak tekintenünk. Ha pedig a tudatvalóságnak mint egésznek, mint totalitásnak az okát keressük mindenképen, s előfeltételezzük a transzcendens realitásnak mint oknak a felvételét, akkor azonnal tovább kell kérdeznünk, hogy vajjon miért nem tételezünk fel ama transzcendens valóság számára is egy okot, melyet aztán „übertranszcendensnek“ nevezhetnénk. Ez úton tehát sohasem érnénk a végső okig. Az okság elve, melyet a tudományban értékelünk és használunk, egy irányban sem vezet túl az immanens valóságon egy transzcendens realitáshoz.

Egy másik bizonyíték szerint — úgymond — a tapasztalati világban hiányok, rések vannak, melyeket némelyek a transzcendens valósággal próbálnak kiegészíteni. Ámde ezek a rések éppen az immanens világon belül jelentenek hiányt, mint pl. a holdnak tulsó oldala, és ezért csak immanens realitással tölthetők ki.

Ismét mások, mint Dilthey is, úgy vélekednek — mondja Rickert —, hogy egyoldalú az a felfogás, mely a tudattartalmat mint merő képzetet s a tudatot mint pusztán képzetformálót (intellektust) veszi számításba. Az egész emberre — akaratóval, ösztöneivel és érzéseivel — tekintettel kell lennünk s csak ezen az úton juthatunk el az alany és tárgy igazi ellentétéhez. Így — jegyzi meg Rickert — természetesen voluntarisztikus ismeretelméletet nyerünk, melynek végső gyökerei a német romantikába, mindenekelőtt Schelling és Schopenhauer irraciona-

lizmusába nyúlnak vissza. Ámde ha az akaratot mint az én egy részét fogjuk is fel — úgymond Rickert —, az akarattól független valóság (az akaratimpulzusra jelentkező gátlás) nem független minden tekintetben az alanytól; azaz ami az alany egy részétől független is, nem független az egész alanytól. Így Dilthey gondolatmenete a transzcendenciaprobléma szempontjából nem értékesíthető. Különben is, ami az ember akaratától függ vagy nem függ, ahhoz most semmi közünk. Ugyanis az ismerés fogalmát keresvén, csak a megismerő, azaz a teoretikus alanytól független tárgy után kutathatunk. Csupán az intellektus lényeges ez összefüggésben és az „egész ember“-re való utaláshoz, amely egész ember akar és gátoltatik is, most semmi közünk. Hogy tehát a megismerésnek a teljesítményeit megérthessük, az akarattól el kell tekintenünk — véli Rickert —, azaz a teoretikus alanyt el kell különítenünk. Így pedig csak a megismerő tudattól és nem az „egész embertől“ független realitás nevezhető transzcendensnek. Ha pedig valaki az akaratától független valóságot venné tárgynak s az akaratot ezzel szemben alanynak, ennek ellent kell mondanuk azzal, hogy az akaratunkat tudattartalommal tehetjük. Így tehát az akaratimpulzusnak és az ellenállásnak az ismeretelméletbe való bevonása — úgymond — csak zavart jelent, nem pedig a transzcendenciaprobléma megoldását. Sőt ezt általánosíthatjuk is így: semmiféle empirikus pszichológiai elmélet sem illetékes az ismeret tárgya kérdésének mégcsak a feltevésére sem. A pszichológia, miután éppúgy empirikus tudomány mint a fiziológia, a transzcendenciaproblémától szintén távol van.

Tehát az immanencia álláspontja ellen felhozott minden bizonyíték — mondja Rickert — erőtlennek bizonyult. Ez az álláspont egyébként semmiképen nem jelent kételvűséget a valóságban (dualizmust), s éppúgy ellene van a spiritualizmusnak, mint a materializmusnak. A spiritualizmusnak legalább előnye, hogy az ismertből indul ki, s csupán azt a hibát követi el, hogy az ismert, azaz a tudatos egy részét az egésznek tartja. A materializmus ezzel szemben éppen az ismeretlent, a tudattalant tekinti valóságnak s az összes ismeretet az ismeretlen realitás pusztá jelenségének tartja.

Nincs tehát két valóság, egy képzelt és egy el nem kép-

zelt — mondja Rickert. A transzcendentális realizmus „jelen-sége“ ránk nézve a „valódi“ valóság — úgymond — és annak transzcendens realitása semmi más, mint puszta fogalom. Az ismeretelméleti idealizmust ezért empirizmusnak is, sőt ha tetszik, pozitivizmusnak is lehet nevezni, ha e kifejezés azokat az álláspontokat foglalja egybe, melyek a valóságnak egy abszolút transzcendens és egy relatív immanens realitásra való szakítását tagadják.

Ha aztán az ismerés az érzetek utánképzése képzetek által, azaz, ha az eszmék csak másolatai az érzeteknek, akkor a transzcendentális filozófia minden problémája — mondja Rickert — immár megoldódott, amennyiben ez esetben azok csupán látszatproblémák. Ezért most azt kell kimutatnunk, hogy az *immanens ismeretelmélet*, bármily nagy is relatív értéke a transzcendens képmáselmélettel (*Abbildtheorie*) szemben, még nem jelenti az ismeretprobléma megoldását, miután még nagyobb nehézségek elé állít. Tehát az *immanencia álláspontja nem a végső, hanem az első szava az ismeretelméletnek*. S ha eddig negatíve vizsgáltuk a transzcendenciaproblémát, miközben csupán a kettős valóság elméletének (dualizmus) visszatartásában helyeseltük a pozitivizmust, most már pozitíve kell azt tárgyalnunk.

3. Azt már láttuk, hogy az ítélet tárgya transzcendens valóság nem lehet. Most pedig azt akarjuk kimutatni, hogy az ítélet tárgya *immanens valóság sem lehet*. Ami tehát az ismerésnek objektivitást kölesönöz, azt nem kereshetjük egyedül a valóságban — véli Rickert.

Az a nézet — úgymond —, mely szerint az ismerés puszta képzet volna, nem állhat meg, mert az ismeret mindig az alany és tárgy viszonya; e felfogás alapján pedig nem volna egyéb az ismeret, mint két tárgynak, nevezetesen a képmásnak és az eredetinek egymáshoz való viszonya, illetve egymással való megegyezése. Az ismeretelmélet fő kérdése ez: mihez igazodom, amikor valamit mint valóságot megismerem? — mi a mértéke annak, hogy a megismert valóság valóban valóság? S az a felelet, hogy másoló képzeteimmal ahhoz a valósághoz igazodom, amely mint ősképfekszik előttem, értelmetlen. Így

ebből nem indulhatunk ki. Az ismeret tárgya fogalmánál különbséget kell azért tennünk — mondja Rickert — az ismeret valódi *anyaga* (Material), melyet képzetünk jelent, és transzcendentális filozófiai értelemben vett *tárgya* (Gegenstand) között; mert amikor az ismeretről akként van szó, hogy az anyag valóságos-e, akkor nem lehet az irányadó tárgy maga a képzetben megragadott valóságos anyag. Ez az irányadó tárgy tehát képzetek által egyáltalán nem ismerhető meg.

A valóságismeret tárgya e szerint nem kereshető egyedül a valóságban; azaz az ismeret számára, hogy valami az immanens valóság formájával rendelkezék, az immanens valóságon kívül még egy más, nevezetesen transzcendens tárgynak is kell lennie. Az ismeret tárgya és anyaga semmiesetre sem lehet azonos.

Mindaddig, míg az ismerést — úgymond — képzetnek fogjuk fel, nem találunk irányadó tárgyat. A továbbvivő kérdés tehát ez: a képzetalkotó tudat egyszersmind megismerő tudat is?

Már Aristoteles tudta — úgymond Rickert —, hogy az igazság ítéletekben van adva. Tehát az ítéletek azok, amelyekben ismeretet birtokolunk. E szerint pedig az ismeretelmélet alapproblémája az ítélet tárgya vagy mértéke iránt való kérdésben áll. Megismerni mindig annyi — mondja Rickert —, mint ítélni. Az ismeret tehát nem pusztán képzet. Valahányszor arról van szó, hogy valami igaz vagy téves, akkor a képzetkapcsolathoz mindig egy új elem járul, amely nem tekinthető képzetszerűnek, s minthogy az ismeret az ítélet formáját viseli, immár az ismeretnek nem tudatontúli, hanem egyedül ítéletentúli mértékéről vagy tárgyáról lehet szó a transzcendencia-problémánál. A tudattól a tudásig hatolunk tehát — úgymond —, amikor a képzettől az ítélethez fordulunk, mert minden tudás (mint megismerés) szükségképen rendelkezik az ítélet formájával. A pusztán tudatos még nem tudott is.

De miben áll az a képzetekkel szemben lévő mozzanat, amely a tulajdonképeni ítéletaktust jelenti? Elsősorban is azt kell hangsúlyoznunk — mondja Rickert —, hogy nem az ítélet pszichológiai mozzanata érdekel itt bennünket, hanem az ítélet-

aktus *logikai* értelmezése; nem a reális pszichikai mozzanat tehát, hanem az irreális logikai tartalom.

A probléma akkor oldódik meg legjobban — véli Rickert —, ha az ítéletet úgy fogjuk fel, mint amely felelet egy kérdésre; természetesen logikai értelemben. Ez a felelet mindig igen vagy nem, s így az ítélet vagy állító, vagy tagadó.¹ Amíg csak érzékelek, nem történik megismerés sem közvetve, sem közvetlenül. A „legközvetlenebb“ ismeretnek is rendelkeznie kell az ítélet alakjával, melyben mindig igenlés vagy tagadás rejlik. Tehát *minden ismeret ítéléssel kezdődik, ítélésben folytatódik s csak ítélésben végződhetik*. Minden ismeret tehát mint „aktuális“ ismeret csupán ítéletaktusokból áll.² S mint-hogy a tulajdonképeni ítéletaktus vagy igenlésből, azaz elfogadásból, vagy tagadásból, azaz elvetésből áll, e szerint a megismerés nem egyéb, mint értékelés (Werthen),³ ugyanis csak az értékelés aktusa lehet igaz vagy téves.

Ezt az értékelést — úgymond — természetesen az értékelő alany pszichológiai aktusaitól éppúgy el kell különíteni, mint azoktól a tárgytól vagy reális javaktól, melyek az érték hordozói. A javak és értékelések még nem értékek, hanem csak az értékeknek a valósággal való kapcsolatai. Az értékek nem találhatók sem a reális tárgyak, sem a reális alanyok területén. Ezek önmagukban alkotnak egy külön birodalmat, amely túl van az alanyon és tárgyon. Az irreális logikai érték, melyet az igenlés vagy tagadás kifejez, tehát mindenekfölött megkülönböztetendő a bizonyosság pszichológiai állapotától, valamint a hedonista értéktől.

Vizsgálva az ítéletben kifejezésre jutó irreális logikai érték lényegét, arra az eredményre jutunk — mondja Rickert —, hogy a tudat minden tényének megállapításánál szükségképiség elismerése forog fenn: így és nem másként ítélni. A puszta képzethez vagy észrevételhez ez nem tartozik hozzá. Ezért ezt

¹ A „kritikus indifferencia“, mint amit Windelband a problematikus ítéleteknek tulajdonít, nem jöhet számításba — jegyzi meg helyesen Rickert —, mert vagy ítélek igennel avagy nemmel, vagy pedig egyáltalán nem ítélek s ez esetben nincs ismeret.

² H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, 6. Aufl. 184. l.

³ I. m. 186. l.

a szükségképiséget *ítéleti szükségképiségnek* nevezzük. A szükségképiség az alanytól elismertetést követel, azaz mint imperatívusz lép fel az ítélővel szemben. Ami tehát ítélesemet értelmessé teszi és ezzel megismerésemet vezeti: az ítéleti szükségképiséggel kifejezett *kell* (*Sollen*). Hogy van-e más kell-szükségképiség is, s ha van, miben különbözik a teoretikus szükségképiségtől, itt nem vizsgáljuk.

Az eddigi eredmények összegezéseképen megállapíthatjuk tehát — véli Rickert — a „kopernikuszi fordulatot“: nem a valóság körül forog a megismerő alany, hogy így teoretikusan értékes legyen, hanem a megismerő alannak a teoretikus érték körül kell forognia, ha a valóságot meg akarja ismerni. Amennyiben pedig a megismerés igenlés, a megismerés mértéke (tárgya) az, ami „igeneltetik“ s ez mindig a kell szférájában van, nem pedig a reális vagy valóságos lét szférájában.

A valóságismeret tárgya tehát nem valami valóság, hanem a valótlan (*unwirklich*) *kell*, amely ítéleti szükségképiséggel érvényes. Azaz: úgy ismerünk meg valóságot, hogy nem-valóságot ismerünk el. A kell és annak elismerése az ítélésnek tárgyiasságot kölcsönöz, amennyiben a formát és tartalmat tárgygyá kapcsolja.

4. A tárgy mint mérték csak akkor kölcsönözhet objektivitást a megismerésnek, ha független tőle. Ez a tudattól független a „*transzcendens kell*“, amely *érvényes* (gilt). A „kell“ mint mérték irányadó, melynek transzcendens érvényét minden ítélet „*implicite*“ előfeltételezi. Az ismeretelméleti kétely alól is ki van vonva a kell; ugyanis csak abban lehet kételkedni, hogy így vagy úgy ítéltünk, de abban sohasem, hogy egyáltalán ítéltünk; ezáltal pedig a kell-t mint a tudattól függetlent elismerjük. Tehát a kell tagadása, sőt már a rávonatkozó kétely is, önmagát szünteti meg. A kell transzcendenciája minden tagadás és minden kétely alól ki van vonva s ezért minden megismerés kétségbevonhatatlan alapjának tekintendő. A transzcendens kell az igazság és az igazság ismerete fogalmától elválaszthatatlan és így a gondolható legnagyobb teoretikus méltósággal rendelkezik.

Amde abban a vizsgálódásban, mellyel az ismeret tárgyá-

nak a transzcendens kell-t ismertük fel, nem járhattunk el teljesen előfeltétel nélkül — mondja Rickert. Ugyanis az alany megismeréséből igyekeztünk a tárgyat megtalálni. Azonban ez ellen joggal felhozható, hogy lehetetlen az immanensből a transzcendensbe jutni. A kell ugyanis mint bizonyosság még semmi egyéb, mint pszichológiai állapot, azaz immanens valóság. Hogyan utalhat tehát ez az immanens egy transzcendensre? Nyilván csak úgy, ha a reális létbe előre belehelyezzük azt. Tehát úgy jutottunk el a transzcendenshez, hogy nem a pszichikai létet analizáltuk, hanem annak ismeretjelentését alkottuk meg. Azaz: a bizonyosságnak a *jelentése* (Sinn) utalt túl a pszichikai állapoton. Ez pedig *petitio principii*. E hiány a szubjektív eljárás lényegéből következik. Éppen ezért csak akkor alapozhatjuk meg az ismereti tárgy transzcendenciáját, ha még egy másik út is van. A kérdés tehát — úgymond — most már ez: elkerülhető-e az említett *petitio principii*?

Valóban lehetséges az ismeretelméletben egy másik eljárás is. Ennél eleve a *tárgyra* irányítjuk a figyelmünket — mondja Rickert —, s az annak ismerete iránt való érdeklődést háttérbe szorítjuk. Ebben az objektív vizsgálódásban a tárgyat gondolatban elkülönítjük az alanytól. Nyilván ez lesz a megismerés objektivitásának a megalapozása, amely nélkülözhetetlen. E vizsgálódásban — úgymond — nem az ítélet aktusa, hanem jelentése (Sinn) érdekel bennünket, amely független az igenlés aktusától, azaz *transzcendens jelentés*.¹ Ez a transzcendens jelentés „fölötte“ vagy „előtte“ van minden létezőnek — mondja Rickert — és ha a létítélet jelentése nem igaz, akkor semmi sem létezik. A jelentés tehát nem tekinthető létezőnek, hanem fogalmilag megelőzi azt. Ámde akkor miképpen határozzuk meg a jelentést? Azt tudjuk, hogy a lét mellett ott van a nem-létező érték, mely érvényes. A negáció által pedig olyan kritérium birtokába jutunk, amellyel eldönthető, hogy valami létező-e vagy érvényes. Ugyanis kimutatható, hogy a negáció-

¹ Újszászy Kálmán „értelem“-nek fordítja a Sinn-t (A tárgyelmélet problémája Rickert ismeretelméletében, Sárospatak, 1932.), Varga Sándor pedig „jelentés“-nek (Rickert Henrik filozófiája, Budapest, 1931.). Az utóbbit helyesebbnek tartjuk, minthogy az ismeretelméletben az „értelem“ (Verstand) szó egészen más fogalomra van lefoglalva.

nak egy létfogalommal való kapcsolata egyjelentésű, viszont minden értékfogalommal való kapcsolata kétjelentésű. A létezés negációja ugyanis nem-valamit, azaz semmit eredményez; ezzel szemben egy érvényes érték negációja nem semmit jelent, hanem valamit, mint negatív értéket, azaz mint érvénytelen. Így tehát az érték elkülöníthető a valóságtól. Az érték aztán mindjárt kell-lé lesz, mihelyt egy alanyra vonatkozik, mikor is mint szabály, mint norma áll szemben az alannyal. A kell tehát transzcendens az ítélő tudat szempontjából, de immanens az általános tudat szempontjából. Létről csak ott lehet szó, ahol ítélet történik, azaz, ahol egy kell elismertetik. Így a transzcendens kell és elismerésének jelentése az adott valóságos lét logikai előfeltételei közé tartozik, vagyis formailag előbb van, mint az immanens realitás. Az ismeret tárgyát alkotó formák (az ítélet formái) tehát ezek: a transzcendens norma (forma és tartalom összefüggése), a kategoriális forma (az ítélet aktusának formája) és a transzcendentális forma (a kész ítélet formája). Az ismeret tehát akkor jön létre, ha a transzcendens kell egy létező alanyra vonatkozik, s ezt az értéket mint normát az alany az ítélet aktusaival megragadja. Így a transzcendens érték és az immanens lét között egy középső, *harmadik birodalom*, az *immanens jelentések világa* van. A létet az érték követelménye szerint formáló létező alany aktusainak immanens jelentése így áthidalja — úgymond — a transzcendens érték és az immanens valóság kettősségét (dualizmusát), azaz az immanens jelentések fogalma *szintetikus világprincípium*.¹ S minthogy ez a birodalom nem mögötte, hanem *előtte* van mindannak, amit mint tárgyat gondolunk, azért a róla szóló tudomány helyes elnevezése nem is metafizika, hanem *profizika*. Sőt, miután e tudomány a hozzánk legközelebbivel, a korábbival foglalkozik, *protofizikává* is alakítható.²

Így nemcsak pszichológiai elmélettől, de minden metafizikai feltevéstől mentes fogalmát kaptuk a megismerésnek — véli Rickert —. Kimutattuk — úgymond — a transzcendens *minimumot* a lehető legegyszerűbb valóságismeretben. Ez a

¹ H. Rickert: Allgemeine Grundlegung der Phil. Tübing. 1921. 290. l.

² Allg. Grundl. d. Phil. 296. s. köv. l.

transzcendens minimum aztán minden ítélettől érintetlen marad, mert bármely ítélet próbálná is kétségbe vonni, már elismerné mint ítélet a minden ítéletben szükségképen kifejeződő kell érvényét s ezzel a transzcendens minimumot mint transzcendens kell-t, azaz az ismeret tárgyát.

5. Ismeretelméleti főművének (Der Gegenstand der Erkenntnis) utolsó fejezetében végül összefoglalólag ismételten is kijelenti és hangsúlyozza Rickert, hogy álláspontja, a transzcendentális idealizmus, nem ellenkezik az empirikus realizmussal.

Többszörösen is kiemeltük — mondja Rickert —, hogy a transzcendentális idealizmus a speciális kutatás realizmusa ellen nem harcol, miután ez a realizmus empirikus, azaz csupán immanens reális tárgyakra és azoknak az individuális valóságos alanyoktól való függetlenségére vonatkozik. Az ismeretelméletben feladjuk tehát — úgy mond — a valóság minden megkettőzését és a tudatvalóság és egy transzcendens realitás közötti ellentétet ontológiai-metafizikainak tekintjük s mint ilyet ismeretelméletileg teljesen eredménytelennek tartjuk. A pozitivizmus vagy a szubjektív idealizmus — mondja tovább Rickert — csak a képzetben megragadott létet ismeri el valóságnak. Abban téved tehát ez az irány, hogy a megismerést a tudattartalom képzelésében oldja fel. Az ítélő, teoretikus értékeket igenlő vagy elismerő alanynak nincs semmi helye e rendszerben, miért is negatív dogmatizmus ez. A megismerés lényegét ez az irány nem ragadja meg; ugyanis egy megismerő alany és egy tőle független mérték vagy „tárgy“ nélkül nincs megismerés. Ez álláspontnak, ha következetes akar lenni, végül az abszolút szkepticizmusban, tehát a teoretikus nihilizmusban kell végződnie.

Ezzel szemben az ismeretelméleti realizmus meg abban téved, hogy a tárgyat a magánvaló dolgok, vagyis a transzcendens realitások világában keresi. A transzcendens realitás számára pedig egyrészt nincs bizonyíték — véli Rickert —, másrészt meg nem is fogható fel, hogy miképpen volna megismerhető, ha volna is ily realitás. A realizmus ezért pozitív dogmatizmus lesz. A transzcendens realitás megismerhetetlen lévén,

le kell mondania ez álláspontnak az ismeretről; tehát még a dogmatizmus árán sem tudja legyőzni a szkepticizmust. Következésképpen tehát ennek is az ismeretelméleti nihilizmusban kell végződnie.

A mi álláspontunk ezzel szemben — úgymond Rickert — egyfelől *idealisztikus*, amennyiben a pozitivizmussal vagy a képzetidealizmussal egyetértve semmi mást, csupán a képzetben (ideában) közvetlen adott, tartalmilag meghatározott valóságot fogadjuk el. Idealizmus tehát ez, mert az abszolútumot, illetve az ismeret végső alapját nem a valóságban, hanem a nemvalóságban találja meg, amit ideálisnak szoktak nevezni a reálissal szemben. Ez az „ideális“ az, ami érvényes, azaz, ami az értékek birodalmában foglal helyet. Az „idealizmus“ meghatározással tehát a nemvalóságos, érvényes értéknek a valóságos létezővel szemben való elsősége jut kifejezésre.

Végül *transzcendentális*-idealisztikus ez az álláspont — mondja Rickert —, ellentétben a szubjektív képzetidealizmussal, amennyiben az adott tudattartalom túl egy transzcendens feladatra, tehát egy Kant szerinti „eszmére“ utal és a kell-nek a reálissal szemben való logikai elsősége miatt minden immanens valóságnak végső teoretikus alapját sem az immanens valóságban magában, sem egy transzcendens realitásban, hanem csupán egy *transzcendens ideálban* pillantja meg, melyet a megismerő alanynak el kell ismernie. Az ismeret tárgya e szerint a transzcendentális idealista számára sem immanens, sem transzcendens módon nincs „adva“ (gegeben), hanem „feladva“ (aufgegeben) van, azaz az ismeret tárgya nem adottság, hanem szüntelen *feladat*.

II. Rickert ismerettanának bírálata.

6. A hagyományos kritika mindenkifölött módszertani szempontokat kifogásol Rickert rendszerében. Bírálóinak egy része abban látja legfőbb hibáját, hogy a szokásos dialektikus módszer helyett heterologikus elvet követ, azaz egy tézissel szembe nem állít antitézist, hanem csupán egy heterotézist, azaz egy másik tételt. E miatt aztán nem a „vagy-vagy“ álláspontot

foglalja el, mikor döntésre kerül a sor, hanem az „egyik is — másik is” elv alapján mindkettőből igyekszik megtartani a megfelelőt. Így jut nagy szerep Rickert rendszerében az összekötő „és”-nek. Pl. az immanencia és transzcendencia álláspontját egyaránt fenn akarja tartani. E heterologikus elv valóban végigkíséri Rickertet rendszere egész felépítésében.¹

Semmi meggyőzöt nem látunk azonban a kritikának ilyen irányú érvelésében. Van olyan bírálója is Rickertnek, aki egyenesen kimondja, hogy nem lehetséges eredményes gondolkodás a heterologikus elv alapján, azaz dialektikamentesen.² Ezzel kapcsolatban még reflexionizmust, korrelativizmust, mások (N. Hartmann) szcientizmust, intellektualizmust, metodologizmust stb., ismét mások formalizmust stb., kifogásolnak Rickert álláspontjában.

A szokványos Rickert-kritika ezen problémáit azonban fölöslegesnek véljük tárgyalni, mert e bírálatok egyikéről sem tartjuk, hogy a lényegre tapintott volna rá Rickert ismerettanát illetően. Ami ugyanis joggal hívja ki maga ellen a kritikát Rickert ismeretelméleti rendszerében, az mindenekfölött sajátos idealizmusa, illetve az ismeretproblémájának értékproblémává való átalakítása. A kérdés tehát, mely aggályunkat kifejezi, ez: mely indokok alapján foglal el Rickert idealista álláspontot? — illetve: mi készítette Rickertet arra, hogy az ismeretelméletet értékelméletté — s minthogy teoretikus értékről van szó, mondhatjuk így — *logikává* alakítsa át?

Rickert egyéni felfogásának támpontjai nyilván az ismeretelméleti alanyról, a képzet-, ítéletproblémáról, a transzcendensről s — bár nem hangsúlyozza, de mégis döntő szerepet enged neki — a *quaestio iuris* kanti elvéről való nézetében találhatók meg. Bírálatunk útját tehát ezek mutatják.

7. *Az ismeretelméleti alany* fogalmához, melyet elsősorban akarunk bírálat tárgyává tenni Rickert ismeretelméletében, úgy jutunk el — mondja bölcseleink —, hogy az empirikusan adott pszichofizikai alanyból fokozatosan elvonjuk mindazt,

¹ Helyesen mutatta ezt ki Újszászy Kálmán idézett művében.

² S. Marck: *Die Dialektik in der Phil. d. Geg.* Tübing. 1929.

ami tárggyá tehető. Ha így mindenekelőtt a testünket objektiváljuk s mint objektiváltat tárgynak tekintjük, marad a pszichikai alany, melyben már nincs semmi fizikai mozzanat. Ámde — véli Rickert — a pszichikai alany is tovább objektiválható, úgyannyira, hogy ha végül is az egész pszichikai alanyt tárgynak tekintjük, egy határfogalomhoz jutunk el, egy olyan alany fogalmához, melyben már nincs semmi ami tárgynak gondolható. Ez az „üres forma“, melynek már „nincs semmi reális tartalma“, ez az „ismeretelméleti alany“, vagy, Kant transzcendentális filozófiájára emlékeztetve, „a tudat általában“ (Bewusstsein überhaupt).

Az „ismeretelméleti alanyhoz“ tehát úgy jut el Rickert, hogy az alanyból minden tudattartalmat eltávolít. Ez a minden tudattartalomtól való elvonatkozás az éppen, ami aggályt támaszt bennünk. Elsősorban is azt kell tehát megállapítanunk Rickert „ismeretelméleti alanyát“ illetően, hogy az alanyt nem lehet elválasztani a tudattartalmaktól. A tudattartalmakat ugyanis elvonatkoztathatjuk az ismerő alanytól és önmagukban elkülönítve is vizsgálhatjuk mint tárgyakat, mint ahogy a szaktudományok teszik is, melyek tárgyaikat az ismerő alanytól függetlennek vélt létükben, fennállásukban tárgyalják; ámde a megismerő alanyhoz szükségképen hozzátartozik a tárgytudat, a tudattartalom. Épp Rickert ismeretelméleti főműve, melyet ismeretelméleti rendszerének vázolása közben első sorban vettünk alapul,¹ azzal a megállapítással kezdődik, hogy „a megismerés fogalmához hozzátartozik egy *alany*, amely megismer és a *tárgy*, amelyet az alany megismer“. Ha pedig elvonatkozunk minden pszichofizikai és pszichikai mozzanattól az alany fogalmát illetően, ha minden tartalmat objektiválunk, végül is nem marad vissza semmi. A megismerő alany annyira elválaszthatatlan a tudattartalmaktól az ismeretelmélet területén, hogy azok „elvonása“ szükségképen az egész megismerő alany elsikkasztását eredményezi. *Nem jelenti ez azonban azt, hogy az ismeretelméletnek ezentúl az egyes megismerő alanyokkal a maguk reális individualitásában, egyéni abnormalitásaikkal és sajátágaikkal, lesz dolga.* Ez esetben ugyanis az is-

¹ Der Gegenstand der Erkenntnis.

meretelmélet kevés egyetemes érvényű megállapításhoz juthatna el. Az ismeretelmélet mint objektív filozófiai tudomány helyesen ragaszkodik ahhoz, hogy amikor megismerő alanyról beszél, e fogalmon nem egyes embereket, mint megismerő egyedekeket ért, hanem általában a megismerő alanyt a szó egyénfeletti, szuperindividuális értelmében. Más szóval: az ismeretelmélet absztrakcióval él, amikor „alanyról” tárgyal, minthogy nem egyes alanyt ért azon, hanem általában az alany fogalmának minden normális emberre vonatkozó egyetemes formáját. Ez az „absztrakció” és ez a „forma” azonban egyáltalán nem jelent a valóságos megismerő alanytól való olyan mérhetetlen eltávolodást, mint Rickert „ismeretelméleti alanya”. Sőt ez alapján véve nem is „eltávolodás” az egyes alanytól, csupán az egyes alanyok merőben egyéni, teljesen individuális sajátosságaitól. A helyes ismeretelméleti tájékozódás tehát *megismerő alanyon a különféle normális egyes alanyok azon közös sajátosságainak az összességét, foglalatát érti, melyek minden egyes normális megismerő alany lényeges jegyei*. Ehhez az egyénfeletti alanyformához, jöllehet ez is csak „absztrakció”, mégis szükségképen hozzátartozik minden lényegbevágó pszichikai, sőt pszichofizikai meghatározottság. Mi tehát csupán kétféle alanyt ismerünk el: az individuális egyéni alanyt, mellyel a lélektan foglalkozik és azt az egyénfeletti, *de* mégis pszichikai és pszichofizikai meghatározottságú alanyformát, mellyel az ismeretelméletnek mint objektív tudománynak van dolga s amelytől nem lehet elkülöníteni a tudattartalmakat, a tárgyakat, mert ennek a megismerő tudatnak *lényege* az, hogy rendelkezik tárgyak tudatával. Ezen kívül nincs több alany. Ami pedig már maga is „absztrakció” és „forma”, nevezetesen ez az ismeretelméleti célt szolgáló pszichikai és pszichofizikai meghatározottságú egyénfeletti alanyfogalom, az tovább már nem absztrahálható még „gondolatban” sem a nélkül, hogy képtelenséghez ne jutnánk. Rickertnek ez az absztrakciós absztrakciója és formális formája híjával van minden természetes fel fogásnak, erőltetett és mesterkélt „fogás”, melyre nemcsak hogy nem kényszeríti az elmét semmi érv, de amely éppen kihívja maga ellen a józan elme tiltakozását.

Amde nemcsak hogy nem lehet elválasztani minden tudat-

tartalmat az alanytól, de nincs is annak semmi célja, semmi „haszna“ azon kívül, hogy a rickerti sajátos idealizmusú ismeretelméletet egy oszloppal alátámasztja. Mi a feladata ugyanis az ismeretelméletnek általában? Az, hogy az ismeret megbízhatóságát, objektivitását, valóságértékét igazolja az *emberi megismerőképesség* lehetőségeinek feltétele mellett. Azaz, mi csupán azt vizsgálhatjuk, hogy a földünkön lakó *emberek* ismeretének mi ad objektivitást. Az ismeretelmélet mint tudomány nem tárgyalhatja azt, hogy esetleg más égitesteken élő lények ismeretének, vagy éppen Isten ismeretének mi a meghatározottsága és igazolási alapja. Sem többet, sem kevesebbet nem tűzhet ki tehát célul az ismeretelmélet, mint az emberi ismeret objektivitásának a megalapozását. Az ismeretelmélet ugyanis általában abból az egyetemes hitből, feltételből indul ki — eltekintve a szofista teóriák álbölcseségeitől —, hogy minden normális ember, fajra és korszakra való tekintet nélkül, mint megismerő apparátus a lényegbevágó dolgokat illetően közösen, egyformán van meghatározva. Ez pedig éppen azt jelenti, hogy a különféle ismeretelméletek, melyek valamennyien egyetemes érvényű megismerési törvényekhez véltek eljutni, akár elismerték, akár nem, akár tudattalanul, akár tudatosan, előfeltételezték annak az egyénfeletti pszichikai és pszichofizikai meghatározottságú alanyfogalomnak a hitét, melyet mi tudatosan és nyíltan, érvek által kényszerítve szándékozunk minden rickerti értelemben vett „általános tudat“ helyére tenni az ismeretelméleti vizsgálódásban. Az ismeretelmélet tehát — hogy újólág is kiemeljük —, az ember ismeretének az objektivitását van hivatva megalapozni, azon emberét, kinek megismerő apparátusa pszichikai és pszichofizikai meghatározottságú. Itt azonban azt az ellenvetést tehetik éppen Rickert hívei, hogy a megismerő alany ilyen fogalma pszichologizmushoz vezet. Azonban ez a veszély csak látszat. Ismételten is rátérünk majd alább annak tárgyalására, hogy Kant ismeretelmélete legfontosabb hagyatékának a quaestio iuris-elvet tekintjük, amely egyszerre kiemelte az ismeretelméletet a pszichológiai ténylegesség (quaestio facti) semmitmondó állapotából. A quaestio iuris értelmezése igazolja majd alább, hogy az előadott alanyfogalom nem vezet szükségképen pszichologizmushoz az ismeretelméletben.

Hogy mily célt szolgál Rickert „ismeretelméleti alany“ fogalma, azt az alább következő képzet-, ítéletprobléma tárgyalásánál látjuk majd világosan, amikor is nyilvánvaló lesz a rickerti ismerettan rejtett irányzata: az ismeret problémáját a lét síkjából áttérlni egy üres, formalisztikus logikai szférába. Minthogy a Rickert által megfogalmazott „ismeretelméleti alany“ nem rendelkezik semmi reális tartalommal, azaz tisztán „üres forma“, így a jelzett cél felé való elindulás saját szempontjából sikeres. Mi azonban az előadottak alapján kénytelenek vagyunk azt elutasítani.

8. Kant óta hagyományos az ismeretelméletnek az *ítéletek* tanára való felépítése, mintha a megismerés kizárólag ítéletben történék. Miután pedig az ítélet az értelemnek logikai állásfoglalása, azaz az ítélet állítmányában kifejezett állításnak igenlése vagy tagadása, így minden ítélet logikai érték, igazság hordozója. Amint Rickert mondja: igaz vagy téves csak akkor lehet az ismeret, ha ítélet alakjában jelenik meg. Valóban, az igazság ítélet formájában fejeződhetik csak ki tökéletesen. Ámde az ismeretelmélet elsődleges feladata a *megismerés* megbízhatóságának (objektivitásának) s nem az igazság logikai struktúrájának az ügyében való döntés. Itt az a probléma rejlik tehát, hogy a megismerés egyértelmű-e az igazságalkotással. Ha e kérdésre igennel kellene felelnünk, az esetben nem volna szükség ismeretelméletre, csupán igazságelméletre, ami nyilván a logika egyik részét képeznék. A probléma tehát ez: tárgyakat ismerünk-e meg, vagy igazságokat? Ez a kérdés nyilván így fogalmazható meg az ismeretelmélet számára helyesebben: *a megismerés képzetben történik-e vagy ítéletben, avagy mindkettőben?*

Rickert ismeretelméletében lényeges szerep jut e problémának. Bölcselőnk elítéli — igen helyesen — azt az álláspontot, amely úgy tekinti a megismerést, mint pusztán képzetfunkciót. „Amíg csak úgy fogjuk fel az ismeretet — úgymond —, mint képzetet, nem találhatunk irányadó tárgyat az ismeret számára.“¹ A képzet csupán „anyagát“ szolgáltatja az ismeretnek,

¹ Der Gegenstand der Erkenntnis, 147. l.

de nem a „tárgyát“, „mértékét“. Ez a megkülönböztetés, az ismeret anyagának és tárgyának ilyen elkülönítése azonban Rickert ismeretelméletének egyik legsebezhetőbb pontjához vezet. Rickert ugyanis elfelejti az ismeret anyagának problémáját, tehát a képzetproblémát, és kizárólag az ismeret „mértékének“, „tárgyának“ a problémája érdekli. Így Rickert azzal az iránnyal szemben, mely csupán képzetfunkciónak fogja fel a megismerést, a másik egyoldalú álláspontot foglalja el, azaz csupán az ítéletet tekinti döntőnek a megismerésben. Ezáltal elsikkad a megismerés legsajátosabb problémája, az nevezetesen, hogy miképen lehetséges egyáltalán a valóságos külvilágnak a tudatba hozatala. Meg kell tehát vizsgálnunk azt, hogy mi az ítélet és mi a képzet.

Az ítélet, mint ahogy azt Rickert igen helyesen vallja, mindig felelet egy kérdésre, természetesen logikai értelemben. Ez a felelet igen vagy nem lehet. A tudat minden tényének a megállapításánál — jegyzi meg Rickert — szükségképiség forog fenn, így és nem másként ítélni. Ezt a szükségképiséget Rickert „ítéleti szükségképiségnek“ nevezi.¹ A szükségképiség az alanytól elismertetést követel — úgymond tovább —, tehát mint imperatívusz lép fel az ítélővel szemben. „Ami tehát ítélesemet értelmessé teszi — mondja Rickert — és ezzel megismerésemet vezeti, az az ítéleti szükségképiséggel kifejezett *kell* (Sollen), melyet igenlőleg el kell ismernem.“²

Az ítélet tehát nem egyéb szerintünk sem, mint az igazságnak, a logikai értéknek az elfogadási formája. A „kell“, Rickert ismeretelméletének ez a legfőbb tartóoszlopa, nem egyéb mint minden megragadott igazság logikai evidenciája, mely a tudatra valóban kényszerítő erővel hat. Ez a „kell“ azonban, mint az ítéletnek logikai sajátossága, nem hordozhatja magán a megismerés minden formáját. Képtelenség az a rickerti egyoldalúság, mintha a megismerés formája semmi egyéb nem volna mint a „transzcendens kell“-nek — szerintünk pusztán logikai szükségképiségnek — az elfogadása. A megismerés bizonyult formáit így leegyszerűsíteni, „desztillálni“ a logikai

¹ I. m. 200. l.

² I. m. 201. l.

evidencia formájára, íme ez a következménye annak a téves kiindulópontnak, mely szerint „minden ismeret ítéléssel kezdődik, ítélésben folytatódik s csak ítézésben végződik“.¹ Abban, hogy mi az ítélet, egyetértünk Rickerttel, bár — mint alább majd kifejtjük — az ítéletnek mint ismeretfunkciónak, mint *ismeretelméleti* (s nem logikai!) kategóriának egészen más szerepet tulajdonítunk. Hogy azonban a megismerés egyértelmű volna az ítéletalkotással, ezt végzetesebb egyoldalúságnak tartjuk, mint azt a másik álláspontot, melyet Rickert is méltán részesít egyébként súlyos bírálatban, amely szerint a megismerés nem egyéb, mint *puszta* képzet.

Ámde ez az ítélettanná átalakított ismeretelmélet, a mellett hogy téves előfeltevésre épít, nem is oldja meg az ismeret problémáját maradéktalanul. Az ítélet ugyanis két dolognak a kapcsolata, mely két dolognak valamiképen való ismeretszerű birtoklása adva kell hogy legyen a „transzcendens kell“-ben való összekapcsolódáshoz. Az ítéletben ugyanis, melynek formája: A est B, nem A-t ismerem meg, sem nem B-t, hanem a kettőnek önmagában való ismerete már előfeltételezve van, amikor kimondom, hogy A-hoz hozzátartozik B. Az ítéletben ugyanis mindig egy *harmadik* dolgot ismerek meg, amely az ítélet kimondásáig még ismeretlen volt, s ez C. *A transzcendens kell tehát*, illetve a dualisztikus kiegészítődésnek vagy összekapcsolódásnak a logikai formája *csak akkor lehet ismeret formája, ha már legalább két dolognak az ismerete adva van*. Ha tehát elismerjük is azt, hogy a transzcendens kell bizonyos természetű ismeret szerzésének formája, semmiképen sem általánosíthatunk akként, hogy minden ismeretnek, azaz általában az ismeretnek formája az ítélet, illetve mértéke, „tárgya“ a transzcendens kell. Mert ez benső ellentmondásra vezet. Ugyanis keressük az ismeret „tárgyát“, mely minden ismeret végső mértéke. Ilyennek állítván a transzcendens kell-t, amelyről tudjuk immár, hogy két dolognak valamiképen való „ismeretét“ elkerülhetetlenül előfeltételezi, abba a visszás helyzetbe jutunk, hogy az ismeret végső mértékét olyasmiben véljük megtalálni, ami maga is valamiféle „ősibb“ ismerettől függ. Ebből tehát nyilván-

¹ I. m. 184. l.

való egyrészt, hogy a transzcendens kell nem lehet minden ismeret, illetve általában az ismeret tárgya, mert ez csak akkor volna lehetséges, ha az ítélet bizonyult volna az ismeret-szerzés egyetlen formájának; másrészt az következik belőle, hogy az ítélet *mellett* van az ismeretnek még egy *ősibb, elsőbb-leges* végső formája, amely természetesen nem lehet más, mint az ítélet alanya és állítmánya külön-külön, a transzcendens kell nélkül, azaz a képzet.

Hogy itt képzetről és nem fogalomról van szó, az nyilvánvaló, ha meggondoljuk azt, hogy a fogalom, mint az ismeret tökéletes, illetve befejezett, kész hordozója, formája, előfeltételezi a logikai megformálódás ítéletekben végbemenő funkcióját, azaz: a fogalom előfeltételezi az ítéletet. Viszont — mint láttuk — az ítélet meg előfeltételezi a képzetet, amin az ismeret tárgyának az igaz vagy téves logikai érték kategóriáján túl lévő, azt megelőző, ősi megragadását értjük. Hogy mi az ismeret tárgya, azaz mi az, amit megismerünk, illetve megismerhetünk, azt később fogjuk vizsgálni. Most csak annak megállapítása a fontos, hogy a megismerésnek van egy ősfarmája, mely sem igaz, sem téves nem lehet a szó logikai érvény értelmében, s ez a képzet. Hogy miért nem lehet a megismerésnek ez az ősfarmája, a képzet igaz vagy téves, az nyilvánvaló abból, hogy az igaz vagy téves, azaz a logikai érték az ítélettel „kezdődik“, a dualisztikus összekapcsolódás logikai szükségképiségével, — ha úgy tetszik — a Rickert-féle transzcendens kell-lel. Az egyszerű képzet pedig „megelőzi“ ezt a logikai szükségképiséget, illetve — mint fentebb láttuk — ez a logikai szükségképiség előfeltételezi a képzetet.

Nyilvánvaló tehát, hogy a megismerésnek kettős formája van: az „ősibb“, a primer, ez a képzet, és a második, az ítélet. Ez utóbbi már az igazságnak, a logikai értéknek hordozója, melynek segítségével a képzetben megragadott *ősismeretből* logikailag is kidolgozott, élesen körülhatárolt fogalmat alkotunk. Ellentétben tehát Rickerttel, aki szerint — mint fentebb láttuk — az ismeret ítélettel kezdődik, azzal folytatódik és abban ér véget, azt tartjuk, hogy a megismerés *képzettel kezdődik, ítéletben folytatódik és fogalomban ér véget.*

Első tekintetre úgy látszik, mintha Rickert is juttatna

szerepet a megismerésben a képzetnek. Az ismeret „anyagát“, az empirikus valóságot szerinte is a képzetben ragadjuk meg. Ámde az ismeret „tárgya“, mértéke szempontjából, ami nála az ismeretelmélet alapvető kérdése, teljesen érdektelen a képzet-funkció. Így aztán Rickert a képzetproblémát s vele éppen a *valóság* megismerésének problémáját végkép elejti s kizárólag csak az ítéletet tekinti döntőnek az ismeretelméletben. Hiába ismeri el Rickert kényszerűségből ismeretelmélete kezdetén a képzet sajátos szerepét, alapvető kérdésfeltevése mégis úgy van fogalmazva, hogy *kizorúl ismeretelméletéből a képzet*, melyben nem lát semmi problémát, *s az ismerettan nála kizárólag az ítélettanra épül fel*. Így jut el bölcselnk legjellemzőbb tételéhez, melyre már többször is utaltunk, nevezetesen, hogy a megismerés ítélettel kezdődik, ítélettel folytatódik és ítéletben ér véget. Az ítéletfunkciónak az ismeretelméletben való eme *kizárólagossága* az tehát, melyet mint egyoldalúságot kénytelenek vagyunk tagadni.

A megismerésnek a kettős formája közül tehát a második, azaz az ítélet, értékállásfoglalás, értékelés. Ebben igaza van Rickertnek. Ámde az ítélettan minden problémája — az érvény szempontjából — a logikába tartozik. Ugyanis, hogy mi biztosítja bármely ítélet érvényét, akármilyen legyen is annak az ítéletnek a tartalma, formailag ezt kizárólag a logika feladata vizsgálni. Az ítéletnek ez a formai érvénye annyira sajátosan logikai kérdés, hogy a logika itt az ismeretelmélet számára semmi helyet nem hagy. Többször hangsúlyoztuk már, hogy ha nem is oly sajátos módon, mint a képzet, de mégis fontos ismeret-tényezői szereppel rendelkezik az ítélet is. Hogy miben látjuk az ítélet ismeretelméleti jelentőségét, ezt alább majd kifejtjük.¹ Most csupán annak megállapítása szükséges előadott bizonyítékaink alapján, hogy — ellentétben Rickerttel — *nem az ítéletalkotásban kell keresni a megismerés sajátos lényegét és problémáját, hanem a képzetfunkcióban*.

¹ Lásd „Az ismeret tárgyának a kérdése. A képzet-, ítéletprobléma“ c. fejezetben.

9. Míg az ismeretelméleti alanyról és az ítéletnek az ismeretelméletben való kizárólagos fontosságáról szóló nézetében formailag igyekezett Rickert megalapozni az idealizmust, addig a transzcendens realitás tagadásával tartalmilag próbálja igazolni. Az idealizmus ismeretelméleti perében ugyanis *a transzcendens valóság problémája* véglegesen döntő.

Rickert szerint az a tér, melyben mi élünk, sőt még a természettudományok „objektív“ tere is immanens, miután tudattartalom; ha pedig a tér és vele együtt az idő is immanens, azaz tudattartalom, akkor minden térben és időben lévő valóság, tehát általában a valóság immanens. Elismeri ugyan Rickert, hogy ha sikerül bebizonyítani a tér transzcendenciáját, ez esetben a térbeli tárgyak transzcendens realitására irányuló minden kétely értelmetlenné válik. Minthogy azonban ő fel sem veti a tér és idő transzcendenciája bizonyíthatóságának problémáját, ezt nyilván bebizonyíthatatlannak tekinti és mindvégig kitart azon nézete mellett, mely szerint a tér és idő, valamint a benne levő minden valóság immanens. Érdekes, hogy még azt az engedményt is teszi Rickert, hogy ha van transzcendens realitás, nem okvetlen kell annak „térbelietlenné“ és „időietlenné“ lennie, csupán nem lehet abban a térbeli-időbeli világban, amelyben mi élünk, azaz nem lehet tudattartalom.

Az első probléma tehát itt annak kimutatása, hogy van-e, lehetséges-e transzcendens tér és idő. Előre kell bocsátanunk, hogy a természettudomány, illetve a modern atomfizika eredményeit — ellentétben Rickerttel — egyáltalán nem tartjuk érdektelennek az ismeretelmélet számára. Rickert azért utasította el *a limine* a fizika igazságainak esetleges ismeretelméleti következményeit, mert már eleve azon előítélet hatása alatt állott, mely szerint a tér és idő, valamint a benne lévő összes valóság, tehát a fizika „objektív“ realitása is, immanens. Ámde éppen ez az előítélet vált problematikussá s már ez a problematikusság egymagában megdönti azt az elvet, mely szerint a fizika nem lehet semmi következménnyel az ismeretelmélet számára. Azaz: *a fizika eredményeinek ismeretelméleti hatálytalansága csak a dogmatikusan előfeltételezett immanencia-álláspont, illetve idealizmus alapján állítható.* Az elfogulatlan vizsgálat azonban feltétlenül kényszerül a fizikai igazságok

ismeretelméleti hatályának fenntartására, függetlenül attól, hogy az illető fizika immanens vagy transzcendens realitás léte mellett dönt-e. Ha pedig a fizikai kutatás kimutatja, hogy lehetséges, sőt kell lennie transzcendens térnek, időnek, illetve transzcendens realitásnak, az esetben meg éppen azzal kell számolni, hogy e nagyjelentőségű felfedezés alapjaiban változtatja meg az egész ismeretelméletet.

Mit ért Rickert s mit értünk mi is a transzcendens tér és idő fogalmán? Nyilván olyan teret és időt, amely „nem lehet tudattartalom“, azaz, amely túl van (transzcendál) a mi tér- és időtudatunkon.

Aligha volt valaha is szaktudomány, amelynek tanulmányozása oly nagyjelentőségű eszmélődést, oly gazdag tanulságot szolgáltatott volna az ismeretfilozófia számára, mint a mai atomfizika. Hogy mennyire emberi, tehát relatív szempontok, kategóriák bástyái közé van megismerő készülékünk betemetve, hogy mennyire $\pi\rho\delta\varsigma$ $\eta\mu\alpha\varsigma$ viszonyítva, azaz antropomorfisztikusan fogja fel elménk a körülöttünk lévő tárgyakat, ezt a mai atomfizikának megdöbbentő felfedezései láttatják igazán. Tudjuk ugyan, hogy egy „forrongásban“ lévő új szaktudomány „igazságaival“ szemben sohasem lehet elég óvatos az ember. Ámde ez az indokolt, sőt szükséges óvatosság sem zárja ki azt, hogy éppen a teret és időt, valamint a valóság legvégső alapjait érintő kérdésben — amennyiben ez az ismeretelmélet számára nagyjelentőségű —, megbízható eredményhez juthassunk.

Rickert, miként nagy elődje, Kant is, a klasszikus fizika alapján tekinti a teret és az időt, valamint az anyagot, azaz úgy, mintha az üres térben, attól mindenben függetlenül foglalna helyet az anyag, melynek mozgása az idővel mérhető. Ezzel szemben a modern fizika (relativitáselmélet) egyik nagy felfedezése az, hogy a tér és idő dimenziói, valamint az anyag benső szerkezete között elválaszthatatlan összefüggés van akként, hogy az anyag benső alkata mindenestől fogva tér-idői meghatározottságú. Nem úgy van tehát a dolog mint Rickert és Kant gondolta, hogy az anyag a térben mint valami edényben tőle függetlenül mozog. Sőt az anyag meghatározói között legényegesebb a tér-idői dimenzió. Ha tehát az anyag más tér-

idő dimenziók közé kerül, egész szerkezetében, benső meghatározottságában is megváltozik. A tér a maga görbületeivel olyan szerepet tölt be, mint valami láthatatlan csőrendszer, mely a benne mozgó anyag pályáját meghatározza. Az idő (sebesség) pedig meghatározólag hat az anyag szerkezetére. Ebből pedig az ismeretelméletre mindenekfölött az következik, hogy az ismeret szempontjából a térről, időről és anyagról (valóságról) mind-egyikre egyformán vonatkozó megállapítások tehetők. Más szóval: a dimenziók immanenciája vagy transzcendenciája *szükségképen* jelenti az anyag (valóság) immanenciáját vagy transzcendenciáját. Ha tehát a dimenziókban kimutatható — legalább is negatív, mint posztulátum — a transzcendencia, ez egyértelmű azzal, hogy kell lennie transzcendens realitásnak.

Rickertet mindenekelőtt az tévesztette meg, hogy azon a nézeten volt, mely szerint a transzcendens realitás létének állítását csak pozitív bizonyítással lehet alátámasztani. Transzcendens valóság csak akkor létezhetik — vélte Rickert —, ha pozitíve bebizonyítható, azaz megismerhető. Minthogy pedig a transzcendens realitás fogalmával ellentétben a megismerhetőség, illetve a pozitív bizonyíthatóság, mert ami megismerhető, azaz pozitíve bizonyítható, az már eo ipso immanens, így nem létezhetik transzcendens valóság. Abban igaza is van Rickertnek, valamint minden ismeretelméleti idealizmusnak, hogy ily módon, azaz pozitíve sohasem lehet eljutni a transzcendens valósághoz. Ámde ez az eljárás a téves általánosítás hibáját követi el, amikor mindent, ami irracionális, irreálisnak fog fel. A téves általánosítást ez az előfeltételezett hallgatólagos állítás jelenti: minden valóság racionális, illetve minden valóság megismerhető, tudattartalommal tehető, azaz immanens. E miatt Rickert egész ismeretelméleti rendszerén sajtószerű *irrealizmus* vonul végig. Ehhez hasonlóan állapítanak meg Rickert azon bírálói, akik racionalizmust és intellektualizmust vetnek a szemére. Ily értelemben valóban igazuk van e bírálóknak.

Ámde a transzcendens valóságnak egyáltalán nem kell megismerhetőnek, pozitíve bizonyíthatónak lennie. Van ugyanis *negatív* bizonyítási mód is, amin oly eljárást értünk, amely elégségesen bizonyítja valaminek a meglétét a nélkül, hogy annak meghatározottságáról is mondana valamit. Ha pl. a szín-

képelemzés az „elektronok“ hatásait, immanens okozatait állapítja meg, érthetetlen marad számára ez empirikus jelenség mindaddig, míg a hatások, okozatok mögött olyan hatót és okot nem feltételez, mely merőben más tér-idői dimenziók feltételezését vonja maga után, mint amilyen dimenziókban a mi tapasztalataink, tudattartalmaink mozognak. Ha ugyanis az immanencia dimenzionális feltétele mellett nem oldható meg az ismert okozat, akkor teljesen szigorú az a következtetés, hogy az ok nem-immanens, azaz transzcendens dimenzionális meghatározottságú. Kell tehát lennie tudatunktól független, megismerhetetlen, azaz transzcendens időnek és térnek, s ez a mikrokozmosz végtelen kicsiny ideje és az ennek megfelelő végtelen kicsiny tér, továbbá a makrokozmosz végtelen nagy ideje s az ezzel korrelát tér. Transzcendens idő tehát a végtelen kicsiny idő és a végtelen nagy idő. A transzcendens tér pedig a transzcendens idővel korrelát fogalom.

Itt azonban egy ellenvetést lehet tenni Rickert álláspontjáról. Az előadott transzcendens idő és tér valóban transzcendens-e, hiszen beszélünk róla, tudattartalommal tesszük, holott a transzcendens ismérve éppen az, hogy nem lehet tudattartalom?

Nyilván azt kell tisztázni elsősorban is, hogy a tudattartalom mily értelemben egyértelmű az immanenssel. Ugyanis nem minden, ami éppen „tudattartalom“ — oly értelemben, hogy beszélünk róla — immanens. A tudattartalom az esetben jelent immanenst, ha az a *megismerhetőség* szempontjából tudattartalom. Ez éppen Rickert érveléséből is következik. Dilthey ellen érvelve, épp a transzcendenciaproblémával kapcsolatban, az akarattól, mint az én egy részétől független valóságot (nevezetesen az akaratimpulzusra jelentkező gátlást) nem tartja Rickert — igen helyesen — az *egész* alanytól függetlennek. Ebből aztán Rickert akként következtet, hogy a transzcendencia így sem bizonyítható. Ámde ez a következtetés, illetve az egész gondolati eljárás a legteljesebb ellentmondást jelenti Rickert más, igen fontos gondolataival szemben. Ugyanis egész ismeretelméletének legfőbb tartóoszlopa, a transzcendens kell is — a fenti rickerti érvelés szempontjából — ugyanolyan elbírálás alá esik, mint Diltheynél az akaratimpulzusra jelentkező gátlás.

Rickert transzcendens kell-je is éppúgy csak az én egy *résztől*, azaz az akarattól független s nem az egész éntől, hiszen a megismerő alany képzetfunkciójától nem független. Azt az eljárást tehát, melyet Diltheynél transzcendencia elleni érvül használ fel Rickert, máskor teljesen figyelmen kívül hagyja, amikor nevezetesen az a saját álláspontjára is megsemmisítő hatályú. Tehát e ponton nyilvánvaló az önellentmondás Rickert gondolkodásában.

Mi azonban most csupán argumentum ad hominem-et gyakoroltunk és csak visszafordítottuk Rickert fegyverét. Egyébként, amit Rickert Diltheyvel kapcsolatban a transzcendencia-ról megállapít, teljes mértékben helyeseljük. Ez azonban — mint láttuk — azt jelenti, hogy Rickert transzcendense nem igazi transzcendens. Amikor tehát Rickert a transzcendens realitást tagadásba vette, ezzel tulajdonképpen minden transzcendenst, azaz általában a transzcendenciát tagadta. Ugyanis, mint éppen Rickert alapján fentebb kimutattuk, ami független az akarattól, az még nem „megismerhetetlen“ is, azaz nem független egyszersmind a tudattól is. Helyesen jegyzi meg tehát — bár nem indokolja — Újszászy Rickert álláspontjáról, hogy ál-transzcendens felfogás. Alapjában véve ez a transzcendencia teljes feladása és hogy Rickert mégis ragaszkodik a transzcendencia-hoz, amit legalább mint értéket meg akar tartani rendszerében, ez azt mutatja, hogy Rickert is tudatában van annak, hogy a transzcendencia nem mellőzhető az ismeretelméletben.

Nyilvánvaló tehát most már, hogy transzcendensen csak olyan függetlenséget érthetünk, mely a *megismerő* éntől, a tudattól mint megismerőtől független. Azaz: a transzcendencia igazi ismérve a *megismerhetetlenség*, a tudat számára való felfoghatatlanság. Amiért tehát a transzcendens időről és térről mint spekulatív fogalomról beszélünk, amiért e szempontból tudattartalommal tehető, ebből még nem következik az, hogy meg is ismerjük, fel is fogjuk, azaz, hogy nem transzcendens. A transzcendens időről és térről ugyanis nem beszélhetünk mint ismeretről, mint érzékszerveinkkel felfogotról, azaz mint immanensről, hanem éppen mint nem immanensről, mint olyasmiről, ami — jöllehet a realitások síkjában van, hiszen immanens okozatai is realitások, mégis — elképzelhetetlen abban a dimen-

zionális meghatározottságban, melyben létezönek az empirikus valóságot fogjuk fel. Nem azt mondjuk tehát távolról sem, hogy a transzcendens idő és tér, illetve a transzcendens realitás azért transzcendens, mert nincs róla empirikus tapasztalatunk. Ez esetben igaza volna Rickertnek, aki szerint ily alapon a Hold ismeretlen oldalát is transzcendensnek kellene tartani. Nem arról van tehát szó, hogy a transzcendens valóság azért transzcendens, mert nem ismerhető meg az immanens realitások módján (érzékszerveink által), hanem arról, hogy a transzcendens valóság nem *létezik* abban a tér-idői meghatározottságú szférában, melyben az érzékszerveink által felfogható és megismerhető immanens realitások léteznek. Nemcsak a megismerhetetlenség feltétele tehát a transzcendenciának, mert hiszen ez esetben valóban a Hold ismeretlen oldalát is transzcendensnek kellene mondanunk, hanem a megismerhetetlenség oka is. Nem minden megismerhetetlen transzcendens tehát, hanem csupán az olyan megismerhetetlen, amelynél a megismerhetetlenség oka *megismerő apparátusunk* meghatározottságában rejlik. A Hold esetében pl. nem elménk a megismerhetetlenség oka, hanem egyrészt az, hogy a Hold nem forog saját tengelye körül, másrészt pedig az, hogy nem tudunk elszakadni földünkötől és odarepülni, megkerülni a Holdat. Mindkét ok kívül van megismerő apparátusunk elvi meghatározottságán, miért is mihelyt az egyik ok, illetve akadály elhárul, ami egyáltalán nem elképzelhetetlen, azonnal megismerhetővé válik a Hold eddigelé ismeretlen oldala is.

A szubatomisztikus világ azonban csupán „modellekkel“, hasonlatokkal, azaz a mi világunk fogalmaira *átképezve* közelíthető meg, de titokzatos létében *elvileg* megismerhetetlen, mint azt Heisenberg az ú. n. „pontatlansági reláció“-ról szóló zseniális értekezésében kimutatta.

Transzcendens tehát az, ami jelenlegi megismerő apparátusunk feltétele mellett megismerhetetlen, azaz: a tudattól független. A transzcendens hozzánk, emberekhez viszonyított fogalom, melynek önmagában nincs értelme, sőt mindenestől fogva ismeretelméleti jelző, azaz csak az *emberi ismeret* szempontjából van jelentése. *A transzcendens kizárólag ismeretelméleti kategória.*

Így tisztázva nagyjából a transzcendens fogalmát Rickert bírálata alapján, forduljunk még egyszer Rickert rendszeréhez. Rickert azt hiszi, hogy ha az immanencia álláspontja ellen felhozott eddigi bizonyítékokat megcáfolja, akkor sikerült is végleg megsemmisítenie a transzcendens realitás fogalmát. Egyrészt ez a meggyőződés és eljárás már önmagában is problematikus; másrészt pedig egyik cáfolatáról (az oksági elvvel kapcsolatban) be is bizonyítottuk, hogy hatálytalan. Hogy mindenáron fenntartotta a valóság szférájában az immanencia álláspontját, jöllehet — mint láttuk — semmi sem kényszeríti rá az elmét, sőt éppen az ellenkezőjére sok minden, annak semmi más indoka nem lehet, mint Rickert idealista előitélete. Nem nevezhető tehát Rickert „a realiztikus irányba eltolódottnak“, mint azt Ujszászy Bóhm nyomán mondja róla.¹ A tény ugyanis ez: Rickert elismer egy elvet (a transzcendenciát), mely a realizmusnak az alapja, ámde úgy ismeri el (értéknek tekintve), hogy idealizmusa ezzel még kiélezettebb lesz. Amikor tehát úgy látszik, hogy Rickert a realizmushoz közeledik, alapjában véve akkor lesz legszélsőbb idealista (az ismeret is érték, *eszmé!*); bár másrészt, amikor úgy látszik, hogy a legszélsőbb idealizmusig jut, ugyanakkor öntudatlanul, illetve akaratlanul is a realizmus számára szolgáltat bizonyítékot.

Tarthatatlan tehát Rickert sajátos felfogása, mely szerint a valóság immanens, az érték transzcendens. Egyrészt ugyanis a valóság is magában hord valamit a megismerhetetlenből, mit nevezhetünk transzcendens minimumnak; másrészt az érték is tudattartalommá tehető, megismerhető. Azaz: sem a valóság nem immanens mindenestől, sem pedig az érték nem teljesen transzcendens, amennyiben legfeljebb csak az ítélet-funkciótól független, de — mint már fentebb megállapítottuk — nem a képzetfunkciótól; bár az érték is mint ismereti tárgy hord magában — mint később majd látni fogjuk — transzcendens minimumot. A lét és érték ilyen szétválasztása s aztán a tudat immanens jelentésében mint valami „harmadikban“ való „szintézise“¹ csak látszat-szintézis, álmegoldás, amennyiben

¹ I. m. 77. l.

¹ Allg. Grundl. der Phil. Tübing. 1921. 290. l.

szemethuny az igazi transzcendenciaprobléma előtt, illetve megkerüli azt, miáltal a transzcendencia igazi ismeretelméleti értelmét és mélységét csak elleplezi. Ha a transzcendens realitás fogalmát azért utasította el Rickert, mert az megismerhetetlen, ami pedig megismerhetetlen — véli Rickert —, az nem lehet az ismeretelmélet magyarázó elve, akkor ez alapon nem éppúgy el kellene-e utasítania a transzcendens értéket is? Ugyanis a transzcendens érték is éppúgy megismerhetetlen, amennyiben transzcendens, mint a transzcendens realitás; ha pedig megismerhető, akkor nem is transzcendens az valójában. A zavart az okozza, hogy a transzcendens fogalmát kétféleképpen használja Rickert (quaternio!): „megismerhetetlen“, ezt a realitással kapcsolatban és a „tudattól független“, ezt pedig az értékre vonatkoztatva. Nem lehet azonban logikailag értelmezni a transzcendenst s így is átvinni az ismeret problémáját idegen, logikai szférába. A „független“ ontológiai sík, a „megismerhetetlen“ pedig ismeretelméleti. Nyilvánvaló, hogy az ismeretelméletben ez utóbbi kategóriák jöhetnek tekintetbe.¹ Mindenekfölött azáltal válik tehát Rickert álláspontja idealizmusná, hogy a transzcendens kell-t nem mint transzcendens *realitás* állítását, hanem csupán mint transzcendens *állítást* fogja fel.

E ponton (transzcendenciaprobléma)! utasítjuk tehát el Rickert álláspontját a leghatározottabban. Rickert rendszere tehát abban a legproblematisusabb — az immanens valóság és transzcendens érték megkülönböztetésében —, amiben a legégyénibb.

10. Alig volt még ismeretelméleti felfedezés, mely jelentőség dolgában hasonlítható volna Kant ama megkülönböztetéséhez, mely szerint az ismeretelmélet nem a *quaestio facti*, hanem a *quaestio iuris* útját követi.² Bárhogy is gondolkozunk

¹ E problémára Hartmann-nál még visszatérünk. Lásd ott.

² Némileg ehhez hasonló megállapítást tett már Augustinus is: „Si ambo videmus verum esse, quod dicis et ambo videmus verum esse, quod dico: ubi, quaero id videmus? Nec ego in te nec tu in me, sed ambo in ista, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate“. Confessiones XII: 25. Ez elvet azonban Augustinus nem az ismeretelmélet számára gyümölcsozóteti, hanem metafizikailag, amennyiben istenbizonyítékul használja fel.

Kantról és az ismeretelméletről, azt senki sem vitathatja el Kanttól mint igen fontos eredményt, hogy a quaestio iuris-megkülönböztetéssel az ismeretelméletnek egyszersmindenkorra sajátzerű helyet biztosított a filozófiai tudományok között. Ily értelemben Kant volt az „ismeretelmélet atyja“.

A quaestio iuris nagy fontosságát igen sokan elismerték és hangsúlyozták már. Van ismeretelméleti iskola, mint éppen Rickerté is, amely egyenesen jelszavának, vezérelvének tekinti a quaestio iuris-t. Ámde akármennyire is sokan és közöttük igen jelentős elmék látták is meg ennek jelentőségét, mégis a legjobb esetben is csak jelszó maradt Kant eme fontos hagyatéka. Sőt, ami még rosszabb, félreértették e megkülönböztetés lényegét akképen, hogy túlzottan alkalmazkodtak ez elvhez, mint jelszóhoz. Az ilyen ismeretelméleti kísérlet — mint alább látni fogjuk — túllőtt a célon, szélsőséges egyoldalúságba csapott át.

Mint ismeretes, a Kant előtti ismeretelméleti vizsgálódások általában a quaestio facti síkjában mozogtak. Az ismeretelmélet művelői azt kutatták és vitatták, hogy az ismeret mint tény, mint realitás micsoda, honnan származik, mi a lefolyása és határa. Az egyik gondolkodó ezt, a másik amaszt tartotta fontosabb kérdésnek; abban azonban megegyeztek, hogy az ismeret csupán mint tény, mint realitás érdekelte őket, azaz a quaestio facti síkjában mozogtak. Az ilyen ismeretelméleti vizsgálódás aztán pusztán pszichológiai munka. S valóban, a Kant előtti ismeretelméletek általában a pszichológia egyik fejezetét képezik. Legfeljebb arról lehet szó, hogy a tisztán empirikus vizsgálódásoktól elkülönítjük azokat az ismeretelméleti kísérleteket, melyek metafizikai spekulációt vegyítettek az ismeret empirikus pszichológiai vizsgálatába. Így tehát a Kant előtti ismeretelméletek a pszichológia és a metafizika síkjában mozogtak.

Ismeretelméletről mint önálló tudományról csak ama megkülönböztetés alapján beszélhetünk, melyet a quaestio iuris kanti fogalmazása jelent, s mely szerint a tény síkjából át kell mennünk a jogosultság síkjába. E szerint tehát az ismeretelmélet feladata nem az ismeret *tényének*, hanem az ismeret *ténye érvényének* a vizsgálata. Ezt az általános elvet a Kant szellemi hagyatékát gyümölcsöztetni akaró ismeretelméletek

igyekeztek is valamennyien szem előtt tartani, úgyhogy ma már szinte ismeretelméleti közhelynek tekinthető.

Ámde ha a vázolt irányban, azaz a pszichologizmusnak és ontologizmusnak az ismeretelméletből való száműzését illetően tiszta helyzetet teremtett is Kant, annál nagyobb félreértésre és tévedésre szolgáltatott okot a quaestio iuris értelmezése szempontjából. E tekintetben maga Kant látta legkevésbé felfedezésének óriási horderejét, azt nevezetesen, hogy e finom megkülönböztetés egyszerre autonómiát biztosíthat az ismeretelméletnek. Az autonómia pedig elsősorban is *minden* más tudománytól való függetlenséget jelent. Hogy mennyire nem látta ezt Kant s mennyire nem gondolt az ismeretelmélet autonómiájára, nyilvánvaló abból, hogy ha függetleníteni igyekezett is az ismeretelméletet a pszichológiától és a metafizikától, mégis amily mértékben sikerült kísérlete, oly mértékben szolgáltatatta ki az ismeretelméletet a logikának. Így az ismeretelmélet autonómiájának kérdése cseberből vederbe jutott; független lett ugyan többé-kevésbé a pszichológiától és a metafizikától, de ugyanakkor teljesen átalakult logikává.

Nem lehet itt célunk annak megvizsgálása, hogy mi miatt vált Kant ismeretelmélete logikává. Rickerttel kapcsolatban azonban már felelnünk kell — legalább vázlatosan — e kérdésre.

A quaestio iuris-elv jogossága annyira magától értetődő Rickert számára, hogy, bár ismeretelméleti főművében említést sem tesz róla, mégis ismeretelméleti rendszere minden részletében ezen elv alapján épül fel. Nyilvánvaló ez az ismeretelméleti alany fogalmából is, melyben — mint láttuk — nincs semmi ontológiai vagy pszichológiai mozzanat sem. Sőt meg kell állapítanunk, hogy még soha senki nem rendelt mindent annyira a quaestio iuris-elv uralma alá, mint Rickert, aki nemcsak hogy nem akart a quaestio facti síkjában mozogni, de egyenesen arra az álláspontra helyezkedett, hogy a megismerés logikai érték elfogadása, azaz „értékelés“. A quaestio iuris-elvet tehát — illetve annak kanti, azaz *logikai* értelmét — egészen ad absurdum keresztülviszi Rickert ismeretelméletében, amikor nemcsak azt hangsúlyozza, hogy az ismeretelméletnek mint tudománynak a megismerés logikai alapját kell vizsgálnia, hanem egyenesen azt igyekszik bizonyítani — s mint fentebb láttuk, igen hely-

telenül —, hogy maga a megismerés is (tehát nemcsak a róla szóló tudomány) lényegében „értékelés“, azaz logikai eljárás.

Amikor az ismeretelméleti alany képtelenségét, az ítélet-funkció logikai egyoldalúságát s az immanenciaálláspont tartóhatatlanságát fentebb kimutattuk, e hármas kritikai vizsgálat alapján nyilvánvalóvá vált, hogy az ismeret *nem értékelés, nem merő logikai funkció* — bár, mint majd látni fogjuk, logikai struktúrával is rendelkezik —, *hanem tény, realitás*. S ugyanakkor a quaestio iuris-elv fontosságát mégis hangsúlyozzuk. Nem ellentmondás-e ez a kettő? A probléma tehát ez: lehet-e függetleníteni az ismeretelméletet a logikától akképen, hogy ugyanakkor mégis fenntartsuk a quaestio iuris-elv hatályát, azaz ne szolgáltatassuk ki az ismeretelméletet ismét a pszichológiának és a metafizikának? Ebben az ismeretelmélet autonómiájának egyik alapvető problémája rejlik.

Rickert ismeretelmélete bírálatának keretén ez a kérdés már túlvezet, ezért majd alább vizsgáljuk meg. Itt csupán annak megállapítása a fontos, hogy az a bírálat, melyet Rickert ismeretelméletének logisztikus, értékelméleti egyoldalúságain gyakoroltunk, nemcsak Rickert ismeretelméleti rendszerét dönti meg alapjaiban, hanem a quaestio iuris-elv hagyományos, kanti értelmét is megsemmisíti. Amikor ugyanis nyilvánvalóvá lett, hogy a megismerés sajátos lényege nem az ítélet logikai eljárásában rejlik, hanem valami ősbibb, logikát „megelőző“ funkcióban, a képzetben, attól kezdve nem lehet többé az ismeretelméletnek a quaestio iuris-elv logikai szférájában mozognia. Visszatérés-e ez a quaestio facti síkjába? Távolról sem. Sokkal inkább a quaestio iuris-elv revíziója, illetve új megfogalmazása mutathatja meg azt a helyes irányt, mely felé haladva az ismeretelmélet végre megtalálhatja önmagát, azaz autonómmá válhatik: függetlenné nemcsak a pszichológiától és a metafizikától, de a kanti és rickerti értelmezésű vagy bármiféle egyéb logikától is. Ez nyilván a quaestio iuris ismeretelméleti megfogalmazása lesz, melynek sikerétől, illetve igazságától igen nagy mértékben függ majd az ismeretelmélet autonómiájának lehetősége.

11. Az előadottakban Rickert ismeretelméletének bírálatát — legalább is ami a lényegét illeti — szempontunkból befejeztnek tekintjük. Mielőtt azonban rátérnénk a Rickertével mérőben ellentétes Hartmann-féle ismerettan ismertetésére és bírálatára, összefoglalólag rá kell még mutatnunk a rickerti ismeretelmélet egyoldalúságának azon sajátságaira, melyek általában a *heteronóm* ismeretelmélet tipikus *idealista* következményei.

Tulajdonképen minden ismeretelmélet heteronóm, amely az *ismeret* elméletét *nem-ismeretszerű* alapokra építi. A Kant előtti ismeretelméletek pszichológiai vagy ontológiai elveken nyugszanak. Kanté pedig, valamint követőie s köztük Rickerté is, a logika elvein. Ámde a heteronóm ismeretelmélet egyrészt nem oldja meg az ismeret legsajátosabb problémáját, hanem csupán az ismeret egy-egy részletkérdését; másrészt téves általánosítást követ el, amikor e részproblémát egyoldalúlag a többi fölé emelve a főproblémának, sőt egyetlen problémának tartja.

Rickert ismeretelméletére alkalmazva ez azt jelenti, hogy amikor rámutatunk a rickerti ismerettan hibáira, az ismeretelméleti alany, az ítéletfunkció kizárólagossága s a transzcendens realitás tagadása kérdésében, akkor nem állhatunk meg e tévedések megállapításánál, hanem még mélyebbre kell pillantanunk annak a kérdésnek a felvetésével, hogy az ismeretelmélet általános fogalmát illetően nem indul-e ki Rickert olyan előítéletből, amely a fenti tévedéseket aztán már szükségképen maga után vonja. E kérdésre határozott igennel kell felelnünk. Ez pedig egy oly mélyenfekvő problémát fed fel, amely mind-ezideig rejtve volt a bölcselek előtt, s ez az ismeretelmélet autonómiájának a kérdése. Hogy e probléma nem válhatott tudatossá a filozófiában, ennek oka Kant előtt a kritikátlanság (pszichologizmus és ontologizmus) előítéletében, Kant óta pedig a königsbergi bölcshrendkívüli tekintélyében, illetve a kritikai jellegnek az idealizmussal való „kritikátlan“ azonosításában rejlik. E szempontból, azaz ismeretelméletileg tehát Kant és valamennyi későbbi idealizmus ismerettana éppoly kritikátlan, mint a Kant előtti, csupán más síkban.

E kritikátlanság abban az előítéletben állapítható meg, mely szerint az ismeretelmélet csak *heteronóm*, azaz más tudo-

mány elveitől függő lehet. Rickert esetében az előítélet az, hogy az ismeretelmélet, illetve annak vezérelve, a quaestio iuris csak logikai szférában rendelkezhetik értelemmel. Ámde minthogy Rickert bírálata alapján az ismeret legsajátosabb lényegéről nyilvánvaló lett, hogy az egyáltalán nem a logikai érték, hanem a realitás síkjában található fel, így teljesen illúzióriussá vált az ismeretelméletnek a logikai irányú heteronómiája. Sőt *Rickert ismeretelméletének minden hibája éppen a heteronóm ismeretelmélet idealista egyoldalúságának a tünete.*

A rickerti ismeretelmélet bírálatának az tehát a tanulsága általában az ismeretelméletre, hogy annak autonómiája — egyelőre legalább is a logikával szemben — nyilvánvaló. Szükséges tehát, hogy az ismeretelméletet a logikával szemben önálló, autonóm tudománynak tekintsük, minthogy mindaz az érv, mely eddig az ismeretelméletet a logika alfejezetévé tette, megdőlt, sőt nyilvánvaló lett, hogy az ismeret sajátos problémája „előbbvaló” a logika problémájánál.

Két ellenvetés tehető itt. Az egyik ez: a logika elvei oly egyetemes érvényűek, hogy azok uralma alól semmiféle tudomány vagy elmemunka nem vonhatja ki magát; a másik pedig az, hogy a megismerés akármennyire is a realitás síkjában mozog, azaz bármennyire igaz is, hogy az ismeret a tényleges létnek egy fajtáját jelenti, az ismeret logikai struktúrája mégis letagadhatatlan.

Tulajdonképen mindkét „ellenvetés” igaz önmagában mint megállapítás, csupán akkor nem, ha valójában ellenvetés akar lenni a fenti tételre, arra nevezetesen, hogy az ismeretelmélet autonóm a logikával szemben. A logika egyetemes, minden tudományra kiterjedő érvényét valóban senki nem vonhatja kétségbe. Ámde egyrészt a logika megállapításai, igazságai oly általánosak, hogy azokon belül a különféle tudományok (pl. a természettudomány) terrénumbeli és módszertani autonómiája a logikai elvek egyetemes autonómiája mellett is fenntartható. Más szóval: a logika elvei oly általánosak, hogy ezeknek semmi következményük sincs egyéb tudományok megállapításaira, az egy matematika kivételével, melynek a logikától való szabatos elhatárolhatósága egyébként is problematikus. Másrészt pedig, ha az ismeretelmélet mint tudomány, azaz

mint ítéletalkotó funkció, előfeltételezi is a logikai elvek érvényét, de az ismeret mint képzet, azaz mint a logikai érték *előtti* funkció, „megelőzi“ a logikai elvek hatályát. Az ismeret saját-szerű lényege tehát nemcsak hogy nem logikai meghatározottságú, hanem éppen a logika mint tudomány, azaz mint *ismeretek* foglalata előfeltételezi a megismerő apparátus azon képzet-funkcióit, melyekkel ideális tárgyát (az ideális létezőt) megragadja.¹ Tehát bizonyos szempontból az ismeretelmélet mint tudomány, azaz mint ítélet, logikai meghatározottságú, sőt maga az ismeret is mint kész produktum — amennyiben az ítéletfunkció is hozzátartozik a megismeréshez² — a logikai elvek autonómiájára épül; ámde azt is látnunk kell másrészt, hogy a logika is, mint ismeretek foglalata, alá van vetve az ismeretelmélet általános elvének. A logika és ismeretelmélet elsőségének kérdése nem dönthető tehát el oly egyszerűen a logika javára, mint azt az idealizmus hívei szokványosan teszik. Az elsőség kérdése sokkal komplexebb, semhogy a régi differenciálatlan szempontokkal és fogalmakkal megoldható lenne. E két tudomány elsőségénél tehát akként kell differenciálni a kérdést, hogy *mely szempontból* van szó elsőségről. A logikai jellegű ítélet (dualisztikus kiegészítődés) szempontjából ugyanis nyilvánvaló a logika elsősége; ámde az ismeret saját-szerű lényege, a logika számára is nélkülözhetetlen *képzet* szempontjából viszont az ismeretelmélet elsősége nyilvánvaló. Tárthatatlan tehát az a hagyományos álláspont (előítélet), mely szerint a megismerés mindenestől logikai meghatározottságú volna. Sőt az igazság az, hogy az ismeret éppen legsajátosabb lényegében, a valóság megragadásában (képzetfunkció) logikát-megelőző, praelogikus.

Nem jelenti ez azonban azt, hogy a logika és ismeretelmélet között korreláció van. Arról van szó csupán, hogy egyrészt a logika sem vonhatja ki magát az ismeretelmélet egyetemes, autonóm érvénye alól, miként más oldalról az ismeretelmélet is előfeltételezi a logika autonómiáját; azaz *mindegyik más szem-*

¹ Hogy az „ideális lét“ az ismeret szempontjából épp oly elbírálás alá esik, mint a reális létező, azt Hartmann alapján alább majd részletesen kimutatjuk.

² Az ítélet ismeretelméleti szerepét alább tárgyaljuk.

pontból autonóm; másrészt pedig valóban van az ismeretnek logikai oldala is, miként van pszichológiai és metafizikai is, mely szempontból az ismeretelmélet síkjának szükségképen érintkeznie kell a logika síkjával, miként a pszichológia és metafizika síkjával is. Ámde amiért egy sík egy másikkal metszi egymást, ebből egyáltalán nem az következik, hogy a két sík egybeesik, sőt éppen az, hogy a két sík szükségképen nem esik egybe, különben nem metszhetnék egymást. Tehát az ismeretelmélet síkja merőben más mint a logikáé, jóllehet, egy ponton metszik egymást. Ez pedig azt jelenti, hogy *ha az ismeret minden logikai struktúráját és meghatározottságát felfedtük is, még mindig nem oldottuk meg az ismeret legsajátosabb problémáját*, mert — hogy a hasonlatot folytassuk — még csak a két sík, ismeretelmélet és logika, metszészonalát jártuk be, de nem az ismeretelmélet egész síkját.

Jóllehet tehát az ismeretelmélet mint tudomány szerényen alárendeli magát a logikai elvek autonómiájának, ámde sajátos problémáját mégis olyasmiben (képzet) találja meg, amely a logika eszközeivel, módszereivel meg nem oldható, minthogy a logika ott „kezdődik“, ahol az ismeret *sajátos* lényege már „befejeződött“, „véget ért“. Csupán ily szempontból beszélhetünk az ismeretelméletnek a logikával szemben való autonómiájáról, amin tehát azt értjük, hogy az ismeretelmélet legsajátosabb problémája — az ismeret legsajátosabb lényegének *alogikus* volta miatt — *alogikus* probléma. Az ismeret ezen alogikus problémái, melyekre alább majd kitérünk, egyrészt az ismeretelméletnek a logikával szemben való autonómiáját biztosítják, másrészt nyilvánvalóvá teszik, hogy az ismeret logikai problémái az alogikusakkal szemben csak másodrangúak, amennyiben nem az ismeretre általában, hanem annak csupán egyik oldalára (logikai struktúra) vonatkoznak.

Mindaz az ismeretelmélet tehát, s köztük mint legtipikusabb éppen Rickerté, amely csak logikai problémát lát az ismeretben, azon előítélet miatt, mely szerint az ismeretelmélet a logikával szemben heteronóm tudomány, kritikátlanak tekintendő, minthogy előre döntött olyasmiben, mellyel kapcsolatban a vizsgálódás, sőt maga a kérdésfeltevés is hiányzik. Rickert elmélete tehát a heteronóm ismeretelmélet idealista

formáját mutatja minden tipikus egyoldalúságával, s mint ilyen, legmélyebb alapjában (kiindulópontjában, előfeltevéseiben) dogmatizmus.

III. Hartmann ismerettanának vázlat.*

12. Hartmann abból indul ki, hogy az ismeret nem „teremtése“, létrehozása a tárgynak, mint ahogy a régi és újfajta idealizmus tanítja, hanem „megragadása“ valaminek, ami minden ismeret előtt és attól függetlenül is létezik. Ezért az ismeretprobléma sem nem pszichológiai, sem nem logikai — úgymond —, hanem alapjában véve metafizikai probléma, amely csak az erre a célra szolgáló ismeretmetafizika eszközeivel tárgyalható. Hogy aztán a probléma egyáltalán megoldható-e és mily mértékben, erre maga ez az ismeretmetafizika hivatott megfelelni. A Tiszta Ész Bírálata óta megszokták — mondja Hartmann —, hogy az ismeretelméletet tekintsék minden filozófia alapjának. Így a philosophia prima tisztos helyére, melyet egykor az ontológia foglalt el, a „kritika“ került. Az egész XIX. század hű maradt ezen állásponthoz. Ha ontológián, illetve metafizikán az Isten-világ-lélek problemakomplexumát értjük, akkor a kritizizmusnak ez az igénye jogosult is. Az ismeret metafizikaellenes elméletének ez esetben semmi sem áll útjában. Másként áll azonban a dolog — mondja Hartmann —, ha nyilvánvaló lesz, hogy az ismeretprobléma önmagában véve metafizikai jellegű, amikor is nem kerülheti el, hogy ismeretmetafizikává ne váljék. Az ismeretprobléma metafizikai mivoltának kimutatása egy külön vizsgálódásnak, az ismeretjelenség elemzésének dolga. Ehhez kapcsolódik majd a probléma elemzése, az ismeret „aporetikája“.

Ámde a metafizikához való ez a visszatérés — úgymond — nem jelenthet a Kant előtti dogmatikusba való visszaesést. Kant tétele: nincs metafizika kritika nélkül, érvényben van. Csupán szembe kel helyezni e tézissel az antitézist: nincs kritika meta-

* Hartmann ismerettanát kissé részletesebben adjuk elő mint Rickertét, minthogy, tudunkkal, erre vonatkozó munka a magyar szakirodalomban még nem jelent meg.

fizika nélkül. A kritikai ismeretelmélet tehát egy kölcsönviszonynak csupán az egyik oldala; a másik pedig az, hogy van *kritikai metafizika*, mely nélkülözhetetlen prolegomena minden ismeretelmélethez. Azaz: az ismeretelmélet éppúgy előfeltételezi a metafizikát, mint a metafizika az ismeretelméletet. Tehát az ismeretelméletnek metafizikailag tájékozottnak kell lennie. Itt bukkan fel a philosophia prima sive ontologia régi gondolata, melynek az ismeretelmélethez metafizikai alapul kell szolgálnia. Ez az ontológia azonban nem jelentheti heterogén kedélyigények kielégítését. A „kritikai ontológia“, mely az ismeretelmélet számára alapvetés kíván lenni, természetesen éppoly kevésbé tudja bebizonyítani, hogy az ismeret „magánvalónak a megragadása“, mint azt, hogy Isten létezik. Azaz: egyiket sem tudja bebizonyítani, sem megcáfolni. Ámde képes arra, hogy az ismeret léte számára, amennyiben van ilyen, valamint a tárgynak nem kevésbé kérdéses léte számára, kimutasson egy közös szférát, melyben mindkettő egyesíthető. A kérdés pedig, hogy miként érthető a kölcsönviszony ontológia és ismeretelmélet között, a vizsgálódás kezdetén nem dönthető el, csupán a végén, amikor viszont szinte magától megoldódik. A mindenáron való megoldásokra — mondja Hartmann — nem szabad törekedni. Sőt éppen az a cél, hogy a problémák tárgyalásában a *metafizikai minimumot* dolgozzuk ki. Úgy véli Hartmann, hogy Aristoteles művészetét: akként tárgyalni a problémákat, hogy ne akarjuk mindenképen megoldani azokat, azaz az aporetika nagy művészetét mi, maiak teljesen elfelejtettük. Hartmann ismeretmetafizikája ezt az aporetikus célt mindvégig igyekszik szem előtt tartani.

13. Ezután az általános bevezetés után rátér Hartmann az ismeretjelenség elemzésére, melynek kezdetén feltárja az ismeretprobléma nem-metafizikai mozzanatait. Ezek a pszichológiai és a logikai tényezők. Ugyanis minden ismeret egy megismerő tudathoz van kötve. Ez a tudathozkööttség az ismeretjelenség őstényéhez tartozik. Az alany tehát, éppúgy mint a tárgy, az ismeret feltétele. Ha aztán az alanyt úgy fogjuk fel mint minden individuumban azonosat, azaz mint egyénfelettit, ami sohasem történhetik logikai tényezők segítségével, akkor a

szubjektivizmus transzcendentalizmussá és idealizmussá lesz: ha pedig az alanyon az empirikus egyes alanyt értjük, mint az adott egyéni tudatot, ami a pszichológia eszközeivel történik, akkor az ismeretelméleti álláspont pszichologizmussá válik. A pszichologizmust az antipszichologizmus, illetve logikai idealizmus igyekezett ellensúlyozni, megjavítani. Ámde a döntő pontban túllőtt a célon és éppúgy egyoldalúságba esett. Mindkét irány elfelejtette ugyanis, hogy van az ismeretben valami, ami sem nem pszichológiai, sem nem logikai, hanem metalogikai és metafizikai: az aktuális vonatkozás alany és tárgy között, ami sem nem pusztán lelki aktus, sem nem csupán ideális struktúra, hanem metafizikai mozzanat. Régebben metafizikán egy tartalmilag meghatározott problématerületet értek. Ez a területmetafizika (Gebietsmetaphysik). Ismét más a spekulatív metafizika. Hartmann egyiknek az útjaira sem kíván lépni, mert szerinte van egy harmadik értelmű metafizika is: *a problémák metafizikája*. E metafizika tisztában van azzal, hogy vannak megoldhatatlan problémák, melyek áthatolhatatlan, irracionális mozzanatot hordoznak magukban. Ezek a „metafizikai problémák”. Végeredményben az ismeretprobléma is ily metafizikai probléma. Jóllehet Kant követői igyekeznek tartózkodni az ismeretelméletben minden metafizikai gondolatiránytól, a tény mégis az — mondja Hartmann —, hogy éppen Kant volt az, aki a metafizikai problémákat, minden megoldhatatlanságuk mellett is, elutasíthatatlanoknak tartotta s kritikai munkáját előkészületnek szánta a metafizikai problémák tárgyalásához. Tehát a kritikai ismeretelmélet — úgymond — lehet metafizikai is, sőt annak kell lennie, miután problémája metafizikai. Kritikátlan e szerint éppen az az ismeretelmélet, mely tagadja a metafizikait ott, ahol pedig az jelen van. Ez természetesen a kritikának új fogalmát jelenti, mint ahogy új maga az ismeretmetafizika fogalma is.

Ámde miben áll a tulajdonképeni metafizikum az ismeretben? Ezt szándékozik feltárni az ismeretjelenség elemzése, melyet úgy kell eszközölni — mondja Hartmann —, hogy az ismeret lényeges vonásainak összefüggése mint egész áttekinthető legyen. Az ily lényegleírás módszere a fenomenológia, amely fiatal filozófiai tudomány azonban eddigelé még csak

az ismeretjelenség logikai és pszichológiai mozzanataira volt tekintettel. Így az ismeret fenomenológiája, mint az ismeretjelenségben lévő metafizikainak a lényegelemzése még egészen új feladat. Ez az analitikai előmunkálat innen van — úgymond — nemcsak minden állásponti megfogalmazáson és elméleten, hanem még a problémák megfogalmazásán is; azaz tisztán csak a quaestio facti-t tárgyalja. A problémaelemzés, amellyel már — mondja Hartmann — a quaestio iuris kezdődik, a jelenségelemzés mellett a második előkészítő rész s feladata a jelenségben lévő kérdésre méltót kidolgozni. Ez az *aporetika*, melynek klasszikusa — úgymond — Aristoteles, akinek az aporetikája azonban nem alapult a jelenség elemzésén; így Aristotelesnél a fenomenológiai motívumok bele vannak vonva az aporetikába. Fenomenológia és aporetika tehát elválaszthatatlanul összefügg — állapítja meg Hartmann — és együtt alapozza meg az elméletet. Minthogy pedig az apória éppen „út-talanságot“ jelent, az elméletnek mindig út-találást, új módszer teremtését kell adnia.

Az ismeretjelenség elemzését, az ismeret fenomenológiáját a következő 9 szakaszban adja elő Hartmann.

a) *A „megragadás“ alapjelensége.*

Minden ismeretben egy megismerő és egy megismert, alany és tárgy áll egymással szemben. A közöttük fennálló viszony maga az ismeret. Ez a szembenállás alany és tárgy közt feloldhatatlan, miután a kölcsönös öselválasztottság vagy a transzcendencia jellegét hordozza.

Az alanyiség csak a tárgy számára, a tárgyiiség csak az alany számára áll fenn. Tehát mindkettő egymás számára van, azaz szigorú kölcsönvonatkozásban és kölcsönös feltételezettségben vannak. Viszonyuk korreláció.

Az ismeretviszony kétoldalú, de nem megfordítható. Az alanyiség a tárgy számára más, mint a tárgyiiség az alany számára. Az alany és tárgy funkciói tehát lényegükben különböznek. A korrelációban így két, minőségileg különböző viszony rejtőzik.

Az alany funkciója a tárgy *megragadásában* áll, a tárgyé pedig az alany számára való *megragadhatóságban*.

Az alany felől úgy írható le a „megragadás“, mint az alany kinyúlása tárgya fölé, túlnyúlás a tárgynak ránézve transzcendens és heterogén szférájába; a tárgy határozmányainak bevonása az alany szférába.

A tárgy határozmányait megragadni az alany csak önmagán kívül tudja, mert az alany és tárgy szembenállása nem tűnhetik el. A szembenállás tudata a tárgytudatot mint lényeges mozzanat kíséri. Az alany tehát nem ragadhatja meg a tárgyat a nélkül, hogy önmagát el ne hagyná (transzcendálna); viszont a megragadottról nem tudhat a nélkül, hogy ismét az önmaga szférájában ne volna. Az ismeretfunkció tehát mint háromtagú aktus ábrázolódik: az alany kilépése, magán-kívül-létele és önmagába visszatérése.

A megragadottnak az alanyba való bevonása a tárgyat mint olyat érintetlenül hagyja. A tárgy nem lesz immanens. Nem a tárgy vonatik be az alanyba, hanem csak a tárgy határozmányainak az alanyban levő tartalmi képen — a tárgy „képén“ — való visszatérése. A tárgy tehát közömbös az alanyval szemben, de az alany nem a tárggyal szemben. Az ismeretfunkció által csak az alanyban megy végbe valami változás.

b) *A tárgy „képe“ a tudatban.*

A „kép“ tudata az egyszerű ismeretaktusban nincs adva. Az ismeret tiszta tárgyismeret.

Mikép az alanyra és az aktusra való eszmélés másodlagos, akkép a „képre“ való eszmélés is. S amint téves volna ezért az alanynak vagy az aktusnak a meglétét tagadni, éppúgy elhibázott a tárgy képének az alanyban való meglétét kétségbevonni.

A kép tudata azonban csak reflexió eredménye lehet.

Az ismeretviszonyban van tehát valami, ami sem nem alany, sem nem tárgy, hanem egy *harmadik*, nevezetesen a tárgy „képe“. Ez a harmadik minden ismeretben bele van szőve az alany-tárgy-viszonyba.

c) *A transzcendens tárgy mint „meghatározó“.*

A tárgy felől nézve viszont ugyanaz az ismeretviszony épp fordítva mutatkozik, mint a tárgyhatározmányok túlnyúlása az alanyra. A tárgy ezen transzcendálása az alanszférába nyilván a másik oldala az alany transzcendálásának a tárgyszférába.

A két transzcendálás azonban nem egyenértékű. Egyedül a tárgy a meghatározó az ismeretviszonyban, az alany pedig a meghatározott. Fichte erre vonatkozó kifejezése találó: az ismeret az alannak a tárgy által való meghatározottsága. A meghatározási viszony tehát egyoldalú és megfordíthatatlan.

A tárgy azonban nem az alanyt határozza meg egyenesen, nem az alany egész szféráját, hanem csak a tárgynak benne lévő képét. Ez az ismeretkép az alanyban „objektív“. Nem a tárgy objektív, hanem a tárgynak a tudatban levő képe, amennyiben az a tárgy vonásait hordja. A tudat különbséget tud tenni az objektív kép és a tárgy között. Tárgykép és tárgy akkor sem esik egybe, ha tartalmilag fedi is egymást.

Az alany az ismeretviszonyban elvileg *receptíven* viselkedik a *tárggyal* szemben. Ezért azonban még nem kell passzívnak lennie; a *kép* felépítésében az alany nagyon is teremőleg részesedik. *A tárggyal szemben való receptivitás és a képpel szemben való spontaneitás tehát nem zárják ki egymást.*

Az alany tárgy általi meghatározottságának ez a transzcendáló jellege nemcsak konkrét dolgok ismeretére érvényes, hanem minden tárgyismeretre. A szembenállás alany és tárgy közt feloldhatatlan marad még akkor is, ha nem tér-idői tárgyról, hanem ideális tárgyról van szó; sőt még sajátos szubjektív tárgy (érzület, érzés) esetében is, amennyiben ez megismerő tudat tárgyává lesz. A megismert tárgy tehát nem megy át maradéktalanul az ismeretképbe, hanem megmarad annak, ami a megismerés előtt volt. Ebben a függetlenségben van a transzcendencia igazi ismeretelméleti értelme — úgy mond Hartmann —, nem pedig az alany bensejével szembeni pszichológiai kívülvalóságban.

d) *A posteriori és a priori ismeret.*

Az ismeretviszony kifejtett általános lényege szempontjából nincs különbség a priori és a posteriori ismeret között.

Az a priori és a posteriori között lévő különbséget — mondja Hartmann — vagy funkcionálisan, vagy tisztán tárgyilag (gegenständlich) fogták fel. Ismeretelméletileg mindkét felfogás téves. A funkcionális értelmezés szerint ugyanis a különbség annyi, mint a „spontán“ és „receptív“ között. Ez a megkülönböztetés tehát az alany szerepét pusztán csak a „kép“-hez való viszonyában, azaz tisztán immanens mivoltában veszi tekintetbe. A tárgyi felfogás pedig az a priori és a posteriori különbséget úgy tekinti, mint amely magában a tárgyban (Objekt) van. Az a priori és a posteriori között lévő különbség — mondja Hartmann — sokkal inkább *magának a megragadásnak a különbsége*, az adatási módé.

A posteriori — úgymond — minden megragadás, amelyben a reális egyes eset mint olyan adva van.

A priori ezzel szemben minden megragadás, amely egyes reális esetet nem foglal magába.

Mindkét megismerés transzcendens tárgyakra vonatkozik.

A posteriori ismeret csak reális tárgyról lehet, a priori pedig mind reális, mind ideális tárgyról. Ez a különbség ontológiailag meghatározott: az ideális létnek nincsenek egyes esetei, képeikből hiányzik az individuális itt-ség és most-ság.

A fenomenológiai kutatás alapján immár nyilvánvaló, hogy az a priori ismeret egyáltalán nem korlátozható pusztán ítéletekre. Ugyanis minden ismeretnek, az ítéletbe nem foglaltak is, alkatrésze.

e) *Ismeretelméleti magánvaló.*

Csak annyiban lehet a tárgy magánvaló létéről beszélni — véli Hartmann —, amennyiben az ismeret tárgya független az alanytól és annak „megragadásától“. Ez pedig teljesen ismeretelméleti értelmű, azaz sem „magánvaló dolgot“ (ontológiai magánvalót), sem „ideális létet“ (pl. logikai magánvalót) nem jelent.

A létező, amely az ismeretviszonyban az alanynak „objiciálódik“, nem oldódik fel ebben az objiciálódásban. Ami így túl van az objiciálton, megkülönböztetésül a transzcendens más típusaitól, „transzobjektívnek“ nevezhető.

Az alanyra ehhez hasonló érvényes. Az alany sem oldódik fel alanyiségében; még más léte is van mint ez, más funkciói is vannak mint az ismeretfunkció. Ebben áll az alanynak a tárggyal szembeni magánvalósága. Az alany magánvalósága nem ontológiai, sem pszichológiai, hanem elsősorban tisztán ismeretelméleti.

A tárgy a korrelációból való kivonatása által megszűnik tárgy lenni. Az alany azonban nem szűnik meg alany lenni, mégha kivonatik is a korrelációból; csupán mint *megismerő* alany szűnik meg. A tárgy csak az alany számára tárgy, az alany önmaga számára is alany. Az alany ismeretelméleti potencionális magánvalósága a *magdértvalóság* (Fürsichsein) jellegét viseli. Nincs tehát — mintegy a transzobjektív analógiájára — az ismeretalanyon túlfekvő „transzszubjektív“, hanem csak egyugyanazon alany van, csupán nem mindig mint megismerő.

f) *Az ismeret határjelensége.*

Az alany és tárgy csupán az ismereten belül megfordíthatatlan. A fordított viszony ugyanis nemcsak lehetséges, de tényleg adva is van: a cselekvésben. Itt nem a tárgy határozza meg az alanyt, mint az ismeretben, hanem az alany a tárgyat. Az alany a cselekvésben teljesen spontán viselkedik, a tárgy pedig teljesen passzívan.

Az ismeretjelenség tehát három oldalról határolódik heterogén és transzcendens területekkel: a tárgy oldaláról a logikaival és ontológiaival, minthogy a tárgy magánvalósága lehet ideális vagy reális; az alany oldaláról a pszichológiaival; és mindkettő viszonyának oldaláról az etikaival. Ezek a határjelenségek az ismeretjelenség számára aktuálisak.

g) *Az objeekció eltolható határa.*

A tárgygal mint „megismerttel“ szemben áll az ismeretlenen (transzobjektíven) lévő megismerhető, mint megismerendő (das zu Erkennende).

Az intendált tárgy nem korlátozható a tárgy megismert részére. Az intendált létező (objiciendum) és a megismert (objectum) nem szükséges hogy fedjék egymást. S amennyiben nem fedik egymást, az inadekváció jelensége áll fenn az objiciendum és objectum között. Az objeekció határa az objiciendumot „objiciáltra“ és „transzobjektívre“ osztja.

A „tárgy képének“ a tudatban csak az felel meg, ami az objeekció határán innen van, azaz a tulajdonképeni objectum. Az objectum és objiciendum inadekvációja tehát a kép és tárgy között is fennáll.

Az alany tud erről az inadekvációról. S amennyiben a képnek ez az inadekvációja a tárgygal szemben nem-tudást jelent, annyiban az inadekváció tudata „a nem-tudás tudása“ (Sokrates kifejezése szerint). Ez egyben „a meg-nem-ragadott megragadása“ is, „a nem objiciált objeekciója“. Ebben pedig az alanynak az objeekció határán túl a transzobjektívbe való kinyúlása történik.

A határtalan intendált nem hagy nyugtot a határolt megragadottnak s a megragadást állandóan ösztönzi önmagán túlra. Tehát az inadekváció, mint feszítő momentum jelentkezik az alanyban, azaz: az inadekváció tudatából az adekváció tendenciája keletkezik. Így a problématudatból ismeretprogressus lesz, miáltal az objeekció határa változónak, kiterjeszthetőnek bizonyul.

h) *Az igazság jelensége.*

A tárgy képe a tudatban nemcsak hogy nem azonos a tárgygal, hanem még téves is lehet. A kép csak a *tárgy reprezentációja*, amely lehet találó vagy nem találó.

A kép ismeretértékére nézve a találásnak vagy eltérésnek foka, azaz a tárgygal való megegyezésnek foka irányadó. Ismeretről tehát csak akkor lehet szó, ha bizonyos „fedés“, „megegyezés“ van a kép és a tárgy között.

Ebben gyökerezik az igazság és nem-igazság közti különbség. Amennyiben a képnek a tárggyal való egyezése megvan a tudatban, az ismeret igaz. Valódi ismeret csak ez. A „nem igazi ismeret“ tévedés, azaz a megragadás hibája vagy hiánya, tehát az ismeret hiánya.

Igaz vagy nem-igaz csak a kép lehet s nem a tárgy, amely magánvaló, azaz független az ismeretviszonytól. A tárgy túl van az igazon és nem-igazon.

Az igazság és az ismeretkép inadekvációja teljesen közömbösek egymás iránt. A tárgy képe a tudatban hiányosságában is találó lehet és viszont teljes kép is lehet nem-találó.

Amiképen van tudat az inadekvációról, akképen a nem-igazságról is van, s következésképp az igazságról is. Ez pedig előfeltételezi a tudat igényét az igazság kritériumára.

Amint az inadekváció tudatából az adekváció tendenciája következik, úgy a nem-igazság tudatából az ismeretkép megjavítási irányzata, azaz az igazságra való törekvés.

i) *Az ontológiai magánvaló és az objekció.*

Négyféle ismeretfogalomról van szó:

1. az ismeret, mint viszony az alany és tárgy közt (=ismeretviszony);
2. az ismeret, mint a tárgy képe vagy reprezentációja a tudatban (= ismeretkép);
3. az ismeret, mint a képnek a tárggyal való megegyezése (= igazság);
4. az ismeret, mint a képnek a tárgy teljes tartalmához való közeledési törekvése (= ismeretprogresszus).

E négy ismeretfogalom közül az utolsó az ismeretjelenségen túlterjed egy másik, ontológiai szférába. Az ismeret határjelenségei közül tehát az ontológiaiinak (s egyedül csak ennek) aktualitása van az ismeret számára. Itt transzcendál az ismeretelméleti jelenség saját területén túlra, az ontológiába.

Hogy az ismerettárgy ismeretelméleti magánvalósága ontológiai magánvalósággal rendelkezik-e, erre csak az ontológia felelhet. A fenomenológia csupán rámutat azokra a tényekre, melyek az ismeretjelenségben a „magánvaló dolog“

(legyen az látszólagos vagy valóságos) fogalmát eredményezik. Ily tények a problématudat és az ismeretprogresszus. Mindkettő azt mutatja, hogy az ismeretviszony súlypontja sem nem az alany és tárgy közt, sem nem az alanyon túl, hanem a tárgyon túl, a transzobjektívben van. Ezzel az ismeretviszony mögött egy mélyebb, kiterjedtebb és az ismeretviszonyt átfogó *létviszony* bukkan fel.

S egyszersmind a tárgy fogalma is eltolódik. A tárgy, mint „objectum“, az objeckió mindenkori határa által véges; mint létező dolog azonban nyilván végtelen.

Az objeckió mindenkori határa a létező dolgot két egyenlőtlen határra osztja: objeciált véges metszetre és transzobjektív végtelen maradékra. Ez a felosztás természetesen csak a megismerő tudat számára áll fenn. A létező dolog ugyanis közböbs az objeckió iránt.

Az alany képessége az objeckió határának kiterjesztését illetően véges; így ez a második határ, az objeciálhatóság határa abszolút. Az ismeret változó határával ellentétben tehát a megismerhetőség határa szilárd.

Ami az első és második határ (az ismeret és a megismerhetőség határa) közt van, az a meg-nem-ismert, de megismerhető (intelligibilis) része a transzobjektívnek. Ami pedig a második határon túl van, az a transzobjektív megismerhetetlen része, az általános terminológia szerint „irracionalis“, helyesebben *transzintelligibilis*.

Az ismeretviszony súlypontja nemcsak az ismereten, hanem még a megismerhetőn is túl van, ahol a dolog már nem mint ismereti tárgy, hanem csak mint létező dolog, mint ontológiai lét áll fenn.

Tehát a „magánvaló dologban“, mint ontológiai magánvalóban gyökerezik a tárgy ismeretelméleti magánvalósága, mintahogy az ismeretviszony is a létviszonyban gyökerezik. Hogy azonban mi értendő e magánvaló dologon, az már nem tartozik a fenomenológiába.

14. Az ismeret fenomenológiája után következik a már jelzett *aporetika*, azaz az *ismeretprobléma elemzése*. Ezt 7 szakaszban tárgyalja Hartmann.

a) *Az ismeret általános apóriája.*

A probléma az alany és tárgy szembenállásával kezdődik. Hogy lehet e kettő között aktuális viszony, mikor szféráik egymástól elválasztottak és transzcendensek? Hogy léphet ki az alany (a tudat) önmagából? Ez „*a tudat tétele*“.

Az alany magán-kívül-valósága nem fér össze az önmagába-zártsággal. Ez a *tudat antinómiája*. Az ellentmondás az ismeret és a tudat lényege között áll fenn.¹

Viszont a tárgy felől nézve a tárgynak átnyúlása az alanyba éppoly talányos, mint a tudat kilépése önmagából. A tudat antinómiája tehát itt mint annak másik oldala tér vissza a *tárgy antinómiájában*. Az ellentmondás itt viszont az ismeret és a tárgy lényege közti különbségben áll.

b) *Az észrevétel és az adatás apóriája.*

Itt ismét a tárgy antinómiája tér vissza. A tárgy transzcendenciájának megszüntetését látjuk az idealizmusban, az adatás megszüntetését a szkepticizmusban. Mindkét esetben az ismeretjelenség lényeges vonásai látszatnak minősíttetnek.

Az „adó aktus“ apóriája ez. Ha az adó aktus a tárgyé, akkor érthetetlen, hogy mikép nyúlhat át az alany szférájába. Ha pedig az alanyé, akkor nem „adhatja“ az alanynak, azaz önmagának a transzcendens tárgy határozmányait.

c) *Az a priori ismeret apóriája.*

A logikai alakzat, ami itt tárgy, „ideális magánvalósággal“ rendelkezik és a tudat számára éppúgy transzcendens, mint a reális tárgy. Az ideális és reális lét a priori ismerete ugyanis teljesen *transzcendens a prioritás* és nem tévesztendő össze az alanyközi általános érvényűség immanens a prioritásával.

Még kiélezettebb az apória reális tárgyak a priori ismeretével.

¹ Erre az apóriára mutat rá gróf Révay József A megismerés antinómiája Kantnál, Bp., 1936. c. művében.

reténél: mikép lehetséges az, hogy amit a tudat önmagában az immanens képzet- és gondolatalakulaton megpillant, reális létezőre is érvényes, amely pedig transzcendens?

d) *Az igazságkritérium apóriája.*

Van igazság igazságtudat nélkül és igazságtudat igazság nélkül. Igazság és igazságtudat tehát közömbösek egymás iránt.

Ez az *igazságkritérium apóriájához* vezet, amit már a régi szkepszis is ismer. Az apória ebben áll: a kritériumnak vagy a tudatban, vagy a tudaton kívül kell lennie. Ha a tudatban van, nem jelentheti a transzcendens tárggyal való egyezést. Ha pedig kívül van a tudaton, akkor éppoly transzcendens a tudat számára, mint maga a tárgy. Tehát sem a tudatban, sem a tudaton kívül nem lehet.

e) *A problématudat apóriája.*

Miképen lehetséges annak a megragadása, ami meg nem ragadott, azaz ismeretlen marad? Hogyan lehetséges a transzobjektív objeckiója a nélkül, hogy a transzobjektív objeciálttá ne válnék?

Ez önmagában is ellentmondó s ezért a *problémafelállítás antinómiájának* nevezzük. Ugyanis, aki valami iránt érdeklődik, nem tudhatja, mi az, mert különben nem érdeklődnék iránta s viszont egyszersmind tudnia is kell, mi iránt érdeklődik, mert másként egyáltalán nem érdeklődhetnék.

Ha a problématudat lehetséges, akkor még egy új, harmadik kapcsolatnak is kell lennie az alany és tárgy között. Az első az ismeretviszony; a második az igazságkritérium viszonya; s a harmadik, melyről itt éppen szó van, önálló, transzcendens viszony — nem az alany és tárgy közt, hanem — az alany és a transzobjektív között.

Ez az ismeretproblémának még további metafizikai megterhelését jelenti.

f) *Az ismeretprogresszus apóriája.*

Hogyan lehetséges a nem-tudás tudásából, a probléma-tudatból a dolog pozitív tudása? Azaz: miképpen oldhatók meg egyáltalán a problémák? Ebben az apóriában nem rejtőzik semmi antinómia.

Itt ismét egy új, negyedik kapcsolatra van szükség alany és tárgy közt; mert ha az eddigi három viszony alany és tárgy közt érthetővé válnék is, az ismeretprogresszus még mindig érthetetlen maradna. Az ismeretprogresszus tehát az előbbi apóriák egész sorát magába zárja és ezzel az ismeretproblémát mint egészet aporetikai magaslatán mutatja.

g) *Az ontológiai apória az ismeretelméleti mögött,
vagy a lét apóriája.*

Az eddigiek mind „ismeretapóriák“ voltak. Minthogy azonban a „tárgy“ mögött felbukkant a létező dolog, az ismeret-viszony mögött a létviszony, amely már *ontológiai* viszony, így egy új apória is adódik: mi értendő ezen az ontológiai viszonyon, amely az ismeretelméleti mögött van? Azaz: mi a létező dolog, amennyiben minden megismerhetőségtől független? Mi a „magánvaló dolog“? Mi a pozitív értelme a transz-intelligibilisnek? Ez a *magánvaló dolog apóriája*, vagy az *irracionalis apóriája*.

Az ismeret metafizikai alapkérdése tehát — mondja Hartmann — ontológiai kérdés.

Az aporetikát ezzel be is fejezi Hartmann; csupán néhány fontos megjegyzést fűz még az eddigiekhez. E megjegyzések még jobban kiemelik az intencionális tárgy és a reális tárgy közti nagy különbséget. Az előbbi ugyanis az aktus (intenció) kegyéből áll fenn, az utóbbi pedig függetlenül az aktustól. Továbbmenőleg: ha az intencionális tárgy helyzetét a „külvilághoz“ való tartozással (az objektivitás formájával) együtt meg akarjuk menteni, akkor kérdés marad, hogy, miután a kép a külvilágban van (s nem „bennem“) és mégsem a reális külvilágban (mert hiszen az irreális), milyen külvilágban is van az tulajdonképpen? Két egymásban rejtőző külvilág volna,

egy reális és egy irreális? A tárgytudat e megkettőzésről semmit sem tud. Tehát meg kell maradni az egyiknél, mégpedig a magánvaló külvilágnál. Másrészt nem is volna mondható, hogy a másolat (kép) a külvilágban „van”. Csupán ezt lehet mondani: a külvilágban „jelenik meg”, illetve: úgy „látszik”, hogy a külvilágban van.

A kép létmódjára való hasonlat, amely kép csak az aktus talaján áll és mégis a magánvaló világban „jelenik meg”, a *projekció*. Hogy min nyugszik ez, hogyan funkcionál, az itt közömbös. A fontos az, hogy: a másolat nem magában a külvilágban „van”, hanem a külvilágba projiciált képzetvilágban, a projektív képek szférájában. Így azonban nem ismerhetjük a különbséget a reális és irreális tárgyak között. Ezért az intenciófogalom az ismeretproblémában csődöt mond. Ha ugyanis tulajdonképeni ismerettárgynak az intencionálisat tekintjük, akkor nem marad semmi tér a „kép” számára, mert egy szférában kell annak lennie az intencionális tárggyal. Ezzel szemben a valóság az, hogy éppen a „kép” maga az, melyet mint egyedülít jelölhetjük az ismeretviszonyban intencionális tárgynak s amely mellett nincs még külön „kép”, de ott van a magánvaló tárgy.

15. Mielőtt továbbmenne Hartmann az elméletet megalapozó ontológia kidolgozásához, az eddigi történeti és egyáltalán lehetséges megoldási kísérletek felett tart rövid kritikai szemlét. Minthogy e kritikai állásfoglalás rendkívül jellemző Hartmann ismeretelméleti meggyőződésére, így ennek ismeretetésére is ki kell térnünk.

Az ismeretprobléma metafizikai nehézsége — úgymond — teljesen az alany és tárgy kettősségén (dualizmusán) múlik. Vízont e kettő (alany és tárgy) ösegységének feltevésén nyugszik az ismeretprobléma minden megoldási kísérlete. Ezért minden ily megoldási kísérlet a „monizmus” külső formáját mutatja. Ez az áthidaló egység három módon lehetséges; ha a tárgy az alany fölé van rendelve, mely esetben az ismeretviszony tárgyon-belüli; ha az alany van a tárgy fölé rendelve, mikor is a viszony alanyon-belüli; s végül, ha alany és tárgy egyaránt egy harmadiknak van alárendelve, mely esetben a

viszony éppúgy alanyon-kívüli, mint tárgyon-kívüli. Az elsőnél ki kell mutatni, hogy mikép jön létre a tárgyból az alany; — továbbá, hogy miképen lehet szubstancia az alany számára tárgygyá. Ezek a *realizmus* problémái. A második esetben ki kell mutatni, hogy miképen hozza létre az alany a tárgyat. Ez az *idealizmus* feladata. A harmadik megoldási kísérletnél pedig azt kell kimutatni — úgymond —, hogy: 1. mi értendő ama bizonyos „harmadikon“; 2. hogyan jön létre belőle az alany; s 3. hogyan keletkezik belőle a tárgy. A realizmussal és idealizmussal ellentétben, melyek a forma szerint szintén monizmusok, e harmadik álláspont szűkebb értelemben vett, *ismeretelméleti monizmusnak* nevezhető.

Ami az első álláspontot illeti, háromféle realizmust különböztet meg Hartmann. Ezek: a természetes, a tudományos és a metafizikai realizmus.

A természetes realizmus, vagy amint Kant nevezte, „empirikus realizmus“, a józan ész „naív“, „természetes“ felfogása a dolgokról. E szerint az ember dologi valóságtól van körülvéve, amely tőle függetlenül áll fenn. A megismerés az érzékszervek dolga, s az ismeretnek az a törekvése, hogy a való hű *másolata* legyen. Amennyiben ez a törekvés gyakorlatilag igazolódik, „igazi ismeretről“ beszélünk.

Kant igyekezett ez „empirikus realizmust“, mint a „transzcendentális idealizmus“ korrelátumát fenntartani, s megszüntetését „a filozófia skandalumának“ nevezte.

A természetes világképen az első bírálatot nem a filozófia, hanem a természettudomány gyakorolja. Tulajdonképen a természettudomány jelenti az igazi „empirikus realizmust“, mely névvel Kant is elsősorban a természettudományos álláspontot akarta megjelölni. A tudomány számára ugyanis nyilvánvaló lett, hogy a keletkezés és elmúlás nem jelent tényleges megsemmisülést, csak átalakulást. Így adódott az a nagy probléma, hogy: mi az, ami átalakul? Tehát a szubstanciaproblémában összpontosul minden egyéb kérdés. S minthogy a szubstancia téren és időn kívüli, a világ elveszti határait s a világfolyamat parttalan kontinuummá válik; a történés pedig szükségképeni-ség által meghatározott lesz.

Ámde a természetprobléma és ismeretprobléma a legtel-

jesebben különfajú — véli Hartmann —. Így az ismeretproblémát illetően a természettudományos felfogás minden válfaja (materializmus, biologizmus, evolucionizmus, pszichologizmus stb.) csődöt mond, mert semmikép nem tudja megmagyarázni, hogyan lesz a tér-idői idegfolyamatból tudatfolyamat. A természeti és tudatfolyamatok között ugyanis „hiatus irrationalis” van. Idegfolyamat és tudatfolyamat éppoly transzcendens egymás számára, mint az ismeretproblémában az alany és tárgy. Az egység ténye tehát nincs megmagyarázva. A probléma csupán el van odázva, de nincs megoldva. Sőt a segédhipotézis még jobban elfátyolozza a problémát, amennyiben látszatmegoldást ad.

Hogy a természet tudományos elvei nem képesek a szellem birodalmát átfogni, régi belátás. A tudományos tapasztalaton túl pedig a lehetőségek határtalan spekulatív mezeje tárul fel — mondja Hartmann —. Aristoteles formaszubsztanciája és első entelechiája, a sztoikusok logosza és világlelke, a skolasztikusok ontológiai szubsztanciái, Herbart reáléja, Schopenhauer „a világ, mint akarat”-ja, Hartmann E. tudattalanja stb., stb., mind megannyi valóságelv. Mindezek az antropolomorfizmus jellegét hordják magukon — mondja Hartmann —. Nem egyéb az ily metafizikai realizmus — úgymond —, mint analógiajáték. A metafizikai minimumot elcseserélik metafizikai maximummal. S közben az ismeretproblémát mégsem tudják megoldani. Ugyanis a szubsztancia nem azonos itt az ismeret tárgyával. Tehát nem elég csupán azt megmutatni, hogyan lesz a szubsztancia alannya, hanem arra is felelni kell, hogyan válik tárggyá. S mindkettő egyaránt megmagyarázhatatlan, érthetetlen.

E spekulatív metafizika jogosultságát támadta meg — úgymond — Kant észkritikája, amely tehát nem az ismeretprobléma metafizikai tárgyalása ellen irányult; már csak azért sem, mert Kant egyáltalában nem látta az ismeretproblémában a metafizikait. Ezért nem végezhetette el sem Kant, sem a későbbi kriticeizmus az ismeretmetafizika bírálását.

A természetes és tudományos világnézet tehát realista. A tárgy idealitásának a tételéhez csak a filozófiai spekuláció jut el, azaz csak *filozófiai* idealizmus van.

Hartmann ötféle idealizmust különböztet meg, ezek: az empirikus, transzcendentális, metafizikai, logikai és fenomenológiai idealizmus.

Az empirikus idealizmus szerint — úgymond — csak képzeinket ismerjük, tehát csak képzetek vannak, s a reális tárgy a tudaton kívül csak fikció. Az antik szkepszis készíti elő a talajt az idealizmus számára az észrevétel szubjektivitásának s a kritérium lehetetlenségének a tanával. Ily előfeltételekre épül az empirikus idealizmus, mely szerint tehát az egyetlen valóság a tudat (*esse est percipi*), mégpedig az empirikus, az individuális tudat (*solus ipse*). Ennek az idealizmusnak logikus következménye tehát — véli Hartmann — a szolipszizmus. Az egész ismeretviszony e szerint szubjektumon-belüli ügy.

Épp ezen a ponton nem nyerhet igazolást az empirikus idealizmus a kritika előtt — véli Hartmann —. Ugyanis az ismeretjelenség, mint tény, éppen az alany és tárgy szembenállását tárja elénk. Meg kell tehát ez álláspontnak magyaráznia, hogy az alany és tárgy ellentéte mikép jön létre az alanyból. Erre a magyarázatra pedig az empirikus idealizmus képtelen.

A kanti „Subjekt überhaupt“-tétel szerint azonban nem az egyes alany, hanem a „Subjekt überhaupt“ teremti a tárgyat. Ezzel az empirikus idealizmus említett nehézsége valóban le van győzve. Ez az álláspont a transzcendentális idealizmus. Az adottság indexe az észrevevésben e szerint nem látszat, tehát a természetes, illetve Kant szerint „empirikus“ realizmus érintetlen marad. A tárgy ugyan nem „magánvaló dolog“ az empirikus realizmus értelmében, azonban mégis reálisan adva van a „jelenségben“, amelynek törvényszerűségei a transzcendentális alanyhoz tartozó kategóriális funkciókban gyökereznek. Az egyes tudat számára ez az a priori ismeret tényében jelentkezik. Tehát ismeretszükségképesség van, mely minden tudatban közös, azaz minden tudatban a tárgyi világ ugyanazon összstruktúráját hozza létre. Így az értelem kategóriái egyszersmind a tárgy törvényszerűségei is.

Ez az álláspont, bár kritikainak nevezi önmagát, két szempontból sem az — véli Hartmann —. Egyik a magánvaló dolog problémája. Ha ugyanis érvényben hagyjuk a magánvaló dolgot, ez a mindent magába foglaló „általános alany“ mellett

egy második valóságot jelent. A másik pedig az észrevétel problémája. Ugyanis az észrevétel sem tűntethető el e rendszerből. Az érzékek — Kant szerint — a transzcendentális tárgy által afficiáltak. Ámde hogyan történhetik ez, mikor máshol meg az tűnik ki, hogy a transzcendentális tárgy nem lehet az érzékek tárgya? Erre — úgymond — szintén nincs felelet Kantnál. Ez minden idealizmus exemplum crucis-a.

Kant mégis teremtett egy formát — mondja Hartmann — „legfelsőbb alaptétel“-ében, mely egyrészt független álláspontjától, másrészt pedig — vagy épp ezért — túl is nőtt saját rendszerén, s amelynek horderejét idealista álláspontjáról még csak be sem láthatta. Ez pedig az az ismeretelméleti mély belátás, hogy csak az elvek azonossága hidalhatja át az alany és tárgy kettősségét.

A transzcendentális alany és a magánvaló dolog összeférhetetlenségét a történeti fejlődés is kimutatta, amikor Kant után csakhamar akadtak olyanok épp Kant legnagyobb idealista követői között, akik a transzcendentális alanyt, mint magánvaló dolgot fogták fel, azaz a kettőt egyesítették. Ez az álláspont már metafizikai idealizmus, azaz a transzcendentális idealizmus transzcendenssé válik, mihelyt a „Subjekt überhaupt“-ot hiposztazáljuk. Leibniznél és a skolasztikusoknál még „Isten értelme“ képviseli az általános tudatot, mint az a priori elvek hordozója. Fichténél, Schellingnél (középső periódus) és Hegelnél azonban ez a hiposztázis az „én“-re vitetik át.

A kanti filozófia maradékproblémáiból kiindulva van még egy út — véli Hartmann —: ha az idealizmus tételét egészen radikálisan felfogva, a magánvaló dolgot és az „általános alanyt“ ideális alakulatban oldjuk fel. A logika szolgál ehhez alapul, melynek lényege tiszta idealításban áll. A tárgy itt — elvi ellentétben a többi idealista elméletekkel — nem az alany funkciója, hanem a logoszé. Alapjában véve tehát alany és tárgy nélküli álláspont ez — mondja Hartmann —. Ez álláspontra nem annyira a logicizmus, mint inkább a szcientizmus és metodologizmus jellemző. Minthogy a lét a logikai idealizmus szerint mindig ítélet állítmánya, azaz tételezés, így a lét mint probléma, nem egyéb, mint a tételezés logikai léte. A szub-

jektivizmus is nyilvánvaló ez álláspontban, mégpedig ily paradox formában: szubjektivizmus szubjektum nélkül. Az észrevétel pedig fel van oldva a gondolkodásban, ami apriorizmus és merő intellektualizmus. Sőt, minthogy a gondolkodás csak viszonyokat tartalmaz, melyek minden szubstanciális mag nélkül képezik itt a tartalmat, a logikai apriorizmus egyenesen relációnizmussá és elvi racionalizmussá válik.

Az alany és tárgy problémáját ugyan ez álláspont nem utasítja el, de hiába keressük itt az alannak a tárgy által való meghatározottságát vagy a tárgynak a megragadását. Az elvek azonosságáról vagy a legfelsőbb alaptételről sincs itt szó; fölösleges is ez — véli Hartmann — a gondolkodás és lét azonossága miatt. Csak gondolkodási kategóriák vannak, a gondolkodás tárgya merő funkció.

Az ismeretprobléma elutasítása tehát, bár nem kritikai — úgymond —, de következetes. A kritikaiság ugyanis — véli Hartmann — nem a metafizikai problémák tagadásával, hanem azoknak az elkerülhetetlen metafizikai minimumra való csökkentésével egyértelmű. S nem az alogikusnak (metafizikainak) elismerése dogmatikus, hanem a felette való állásponti előredöntés, különösen, ha negatív eredményű. Ezért — úgymond — a logikai idealizmus a transzcendens tárgynak a tételezés immanens létébe való feloldása által kritikátlanná és a logikától idegen metafizikai maximum magáravétele által metafizikaivá válik. *A tételezésnek a lét fölé rendelése a lét elsikkasztása és az ismeretprobléma elhibázása.*

E tételezéssel ellentétben a fenomenológiai idealizmus tartalmi viszont — úgymond tovább — szemlélhetők. Ez idealizmusban tehát a logikai idealizmus intellektualizmusa helyére az intuitivizmus lép. A fenomenológiának mint a priori leírásnak az a célja, hogy a lényegtelent, a szubjektívet „zárójelbe tegye“, a lényegest kiemelje s így a jelenséget az „eidetikus szférába“ fölemelje. E módszer tehát innen van az idealizmuson és realizmuson. A szemléletet ugyanis csupán az eidetikus, logikai létre korlátozza, azaz az ismeretjelenséget nem egész terjedelmében veszi tekintetbe. Ezért e módszer sohasem lehet a jelenség magyarázata, elmélet. Az ismeretprobléma megoldása

tehát a fenomenológiától nem várható — úgymond —, csupán a legmesszebbmenő megvilágítása.

Végül a monisztikus elméletek, a misztikus (Plotinos) csakúgy, mint a panteisztikus (Spinoza, Schelling), egyaránt metafizikai maximumot jelentenek — véli Hartmann —, ezért képtelenek az ismeretprobléma megoldására.

A különféle álláspontok eme kritikája után következik Hartmann ismeretmetafizikájának — szempontjából — legfontosabb része, az ismeret tárgyról szóló *ontológiai alapvetés*.

16. Az ismeret aporetikája végső fokon egy lépapóriára utalt. Ez pedig azt jelenti, hogy az ismeretprobléma mélyén sajátos létprobléma rejlik — állapítja meg Hartmann —. Így azonban az ontológia — úgymond — az ismeretelmélet elé kerül, bár ez az elsőség — jegyzi meg Hartmann — nem teoretikus, csupán a természetes sorrend. Az ismeret ugyanis lényegénél fogva létezőre irányul. Ezért nem az ontológiai, hanem az ismeretelméleti beállítottság mesterkéltséget — véli Hartmann —. A két tudományág között afféle kölcsönös feltételezési viszony áll fenn: az ismeretelméletet nem lehet a lételméletre alapítani a nélkül, hogy ezt ismét bizonyos primer ismeretelméleti megfontolásra ne támasztanók. Az ontológiai egyébként „túl“ van az aktuális ismeretproblémán, a logikai viszont „innen“ van azon.

Tehát az ismeretelméleti és ontológiai kérdések érintkeznek ugyan a tárgyproblémában, de nem fedik egymást. Az ismeret a léttel szemben korlátozott, amennyiben csak a lét egy részére terjeszkedik ki, azaz annyira, amennyire a létező alanynak objiciálva van. A megismerő alany az objekció határával csupán metszet a lét szférájából. S e metszeten mint objiciálton kívül minden irányban az ismeretlen transzobjektív van. Ez ismeretlen transzobjektív azonban nem egészében megismerhetetlen is egyszersmind. Az objekció határán túl ugyanis magában a transzobjektívben van egy második határ, a megismerhetőség határa.

Hartmann a következő rajzon szemlélteti e tagozódást:



Természetesen egyik határ sem önmagában áll fenn, hanem csupán a megismerő alany számára. Nem ontológiai tehát a különbség „a tárgyak udvara” és a transzobjektív között, hanem pusztán ismeretelméleti, amint hogy a szférák egész tagozódása is csupán ismeretelméleti.

A reális szféra mellett azonban van még a létnek egy másik szférája is Hartmann szerint, a logikai *ideális szféra*. Ez mint magánvaló szembenálló szféra az alannal és mint ideális a reálissal.

A logikai szférának azért van ismeretelméleti jelentősége, mert az alany „objektív” ismeretalakzatai, még ha létezőnek reprezentációi is, részesednek a logikai szféra ideális struktúrájában. A szűkebb ismeretprobléma tehát — úgymond — az ontológiát és logikát (a pszichológiával együtt) egymáshoz kapcsolja, szálaikat önmagában egyesíti és természetes átmenet hozzájuk.

Nagy azonban a különbség — mondja Hartmann — ez új ontológia és a Kant előtti ontológia között. A skolasztika és Wolf szintetikus ontológiája ugyanis — úgymond — a leg-

felsőbb elvekből indult ki, mint a geometria, és belőlük vezetett le rendszert. Ebben aztán a *ratio cognoscendi* és a *ratio essendi* természetesen egybeesett. Ámde ez csak addig volt fenntartható, amíg a logikai szféra a priori elveit minden további nélkül ontológiai elveknek tekintették. Mikor azonban felbukkant az irracionális mint probléma, ez a hit megszűnt. A „magánvaló dologban“ pedig éppen ezt az irracionálisat fedezték fel. Ettől kezdve tehát a filozófia — állapítja meg Hartmann — a szintézissel ellentétben épp a fordított útra, az analízisre, illetve az analitikára van utalva. Hogy az analitika aztán csupán az ismeretfeltételek fejtegetésére vonatkozhatnék — úgymond —, ez viszont Kant előítélete. Nem a kritika, hanem az idealizmus álláspontja vonja ezt maga után. Az analitika ugyanis közömbös tárgya iránt, s hasonló joggal terjeszkedhetik ki a létfeltételekre, mint az ismeretfeltételekre. Kant kritikája tehát csak az ontológia szintetikus eljárását s nem magát az ontológiát függesztette fel. Az elemzésben mint módszerben az ontológia számára adva van az alap, s így bepillantást nyerhetünk a lét bizonyos elvi struktúráiba, a létrendszerbe. Ez azonban mint analitikus tudomány nem lehet *philosophia prima*, mint a régi szintetikus ontológia, hanem csupán *philosophia ultima*.

Az analitikus ontológia főproblémája a magánvalóság és az irracionális. A XIX. század ismeretelméletének — úgymond — legszenvedélyesebb harca a magánvaló dolog körül volt. Az idealista elméletek mindenáron arra törekedtek, hogy legyőzzék e problémafogalmat, minthogy semmiképen sem illett rendszerükbe. A realista irányok célja pedig az volt, hogy pozitív módon értelmezzék, s így természetesen épp a magánvaló dologban látták álláspontjuk főtámaszát.

Ha az idealista álláspontot egyenesen kritikainak tartjuk — úgymond Hartmann —, akkor a magánvaló dolog valóban kritikátlan fogalom. Az idealizmus ugyanis nem enged semmi teret annak számára. Ámde hogy ez épp fordítva van, azaz, hogy a magánvaló dolog, amennyiben az sem az alanyban, sem a logikaiban nem oldódik fel, kiváltképen kritikai alapfogalom, azt az elfogulatlan elemzés kimutatja. Annak tudata ugyanis, hogy az ismeret tárgya több mint pusztán „tárgy az alany számára“, már a természetes tárgytudatban is benne rejlik — mondja

Hartmann —; azaz hozzátartozik az az egyszerű ismeretjelenséghez. A magánvaló dolog tétele tehát a természetes tudathoz tartozó, ugyan nem mint az irracionális hordozója, hanem mint a magánvalónak vagy transzcendensnek a tudata általában. Ennek racionalitása vagy irracionalitása ugyanis — úgymond — egyelőre még egyáltalán nem jön tekintetbe.

Ha tehát a magánvaló dolog tételét tagadni akarjuk, akkor a természetes tudatot, azaz az adott és mindenkor kimutatható jelenséget kell kétségbe vonnunk. Ezt a tényt az idealista irány teljesen figyelmen kívül hagyja. Az idealizmus ugyanis a „tudat tételéből“ indul ki, abból nevezetesen, hogy az alany nem juthat ki önmagából s csupán csak saját tartalmairól tudhat. Ámde nem veszi észre ez az irány, hogy ezzel már a természetes beállítottságot elhagyja és a mesterkélt álláspontot, melyet bizonyítani akarna, már előre elfoglalta. Azaz a tudat tételének kimondásával már eleve döntött a magánvaló dolog felett.

Másrészt viszont valóban nyilvánvaló az is, hogy a tudat tételének magának is jelenség-jellege van. Itt tehát — állapítja meg Hartmann — egy apóriával állunk szemben, mely a tételt eleve kétértelművé teszi. Az idealista irány csupán a tárgy magánvaló léte ellen használja fel azt, pedig a valóságban ugyanolyan joggal fordítható az alany ellen is. Az alanyt ugyanis éppoly kevésbé ismerjük, mint a dolgok létét. Ha tehát az utóbbira érvényes, hogy mindig csak a róla való képzeteket tudjuk megragadni, akkor érvényes az előbbire is, azaz: csak az alanyról való képzetünket ragadhatjuk meg. Így aztán, ha a „magánvaló alany“ elesik, a tárgy ismét egyenlő helyzetbe kerül vele. A valóságban tehát semmi sem változott a természetes felfogással szemben, mely mindkettőnek ugyanúgy magánvalóságot tulajdonít. Alany és tárgy tehát, ha elejtjük mindkettő magánvalóságát, nyilván egy harmadik valaminek a képzeke kell hogy legyen. E harmadiknak a magánvalósága aztán — úgymond — annál kevésbé bizonyítható, minthogy e felfogás a lét mindkét természetes tételét feláldozta. Így hát e harmadik magánvalóságát meg kell alkotni. Ha pedig erről lemondunk, akkor merő illuzionizmusba jutunk, amely már a képzetvilágot sem mint egy létező alanyét fogja fel, hanem

mint egy pusztán képzelt alanyét. Hogy e képzelt alany mögött mi maga a képzelő, ez egészen érintetlen kérdés az idealizmusban. A valóságban nyilván vagy ő magának, vagy egy további képzelőnek ő mögötte kell rendelkeznie a magánvalósággal. Különben a képzet nem képzet. Ezzel pedig a magánvaló dolog csupán egy regressus infinitus-ra van elodázva. E regressuson pedig az idealizmus — úgymond — megsemmisíti önmagát.

A magánvaló dolog feltevése ellen irányuló szokásos bizonyíték arra a tételre támaszkodik, hogy nem tudhatunk róla semmit, minthogy semmi tapasztalatunk sincs vele kapcsolatban. E tétel ugyan nem egy a tudat tételével, de arra támaszkodik. Ámde feltételezve, hogy a tudat tétele fennáll, ebből még nem következik az, hogy nincs magánvaló dolog, hanem csupán annyi, hogy annak léte iránt kétely támasztható. Ugyanis az bizonyítható, hogy nem minden reális, amit a természetes tudat annak tart, de az nem, hogy a tudatvilágon kívül semmi sem reális. A magánvaló dolog tehát — vonja le Hartmann a következményt — *lehetséges*; a magánvaló dolognak nem feltétele — úgymond — a megtapasztalhatóság. Sőt nyilvánvaló, hogy ha létezik a magánvaló dolog, megismerhetőségének fokától függetlennek kell lennie. Ez a magánvalóság lényegében rejlik. Magánvalóság és racionalitás — véli Hartmann — közömbösek egymás iránt.

Az idealizmus kiindulópontjául — mondja Hartmann — egy indokolatlan alternatíva szolgál: a tárgyi világ vagy a képzetek világa, vagy a magánvaló dolgoké. S minthogy a magánvaló dolgok világa tapasztalhatatlan, a tárgyi világ pedig tapasztalataink körébe esik, így ez utóbbi csak a képzetek világa lehet. Az idealizmus tehát — úgymond — már a kiindulópontnál figyelmen kívül hagyja azt a lehetséges harmadik esetet, mely az alternatívát megszünteti, nevezetesen, hogy mind a képzetek, mind pedig a magánvaló dolgok világa fennállhat. Ez ellen ugyan felmerülhet az a sokat hangoztatott kifogás, hogy ez az álláspont a világ megkettőzését jelenti. Ámde nem történik megkettőzés — mondja Hartmann —, mert a képzelt világ eltér a realitástól, azaz a képzet mindig más mint a realitás. Így érthető éppen az a tény is, hogy az ismeret és tárgya

között mindig feszülési viszony (Spannungsverhältnis) van, amint az a problématudatban és az ismeretprogresszusban jelentkezik. Ily viszony pedig, nevezetesen a reprezentáció és a reprezentált közt lévő inkongruencia, csak két, tartalmilag különböző világ közt állhat fenn.

Továbbá az idealizmus szerint nemcsak hogy nem tapasztalható a magánvaló dolog — úgymond —, hanem a priori sem gondolható, mert a transzcendens tételezésével éppoly gondolat-tételezés megy végbe, mint bármely más esetben. A valóságban tehát, véli az idealizmus, a transzcendens a gondolkodásban van tételezve és nem a gondolkodáson kívül. Így semmi transzcendens nem gondolható, mert ami már gondolat-alakulat, eo ipso immanens.

Ámde — veti ellene Hartmann — minden gondolkodás valaminek a gondolása, ami nem maga a gondolás, hanem azon kívül van. Különben ugyanis csak a gondolás gondolása volna s nem tárgyak gondolása. A transzcendens tehát éppúgy lehet a gondolkodás tárgya — állapítja meg Hartmann —, mint az immanens, hiszen a gondolkodásban nem a tárgy lesz gondolat-tá. Valaminek a gondolása ugyanis jelentheti — úgymond — egy gondolat gondolását és egy tárgy gondolását. A transzcendens *gondolata* természetesen immanens, mint minden gondolat. Ámde immanenssel nagyon jól gondolhatunk transzcendensre. A gondolkodás reprezentálhat a gondolkodás számára idegent. Hogy aztán az immanens mily mértékben reprezentálja a transzcendenst, ez már más kérdés. A gondolat lehet dolog képviselője a tudatban akkor is, ha egyáltalán nem hasonló a dologhoz (Leibniz: *cognitio symbolica*). A fogalomnak nem kell homogénnek lennie a tárggyal, melyet megragad. Sőt, hogy a gondolat a gondolati tárggyal heterogén, ez éppoly magától-értetődő, minthogy a fogalom nem hasonló a dologhoz. Tehát a megismerhetetlen is éppúgy gondolható, mint a megismerhető. A gondolás messzebb terjed, mint az ismeret. És az is intendálható, aminek határozmányai a tudat számára rejtve maradnak. A gondolkodás és a gondolati tárgy közt lévő heterogeneitás nemcsak az ismeretlen (transzobjektív), illetve a megismerhetetlen (transzintelligibilis) gondolásánál érvényes, hanem a tárgyak gondolásánál is. *Tehát minden reális tárgy transzcendens*

a *gondolkodás számára* — véli Hartmann —, azaz magánvaló dolgot jelent. Épp ebben a tényben gyökerezik — úgymond — az ismeretapóriák egész sora.

A „jelenség“ tehát nem a tárgyat jelenti, hanem a tárgy ismeretképét a tudatban. Ez nem „látszat“, nem tartalmilag szubjektív, azaz a tárgyat reprezentáló. A „jelenség“-„magánvaló dolog“ megkülönböztetés tehát nem egyenlő a szubjektív-objektív különbségével, sem a tárgy és transzobjektív megkülönböztetéssel. A tárgy ugyanis szintén magánvaló dolog, jól lehet csak egy metszet a magánvalóból. A jelenség és magánvaló dolog tehát elválaszthatatlan korrelációt jelent. Hogy a magánvalónak az elismerése nem lépi át az ismeret képességének a határát, ennek bizonyítéka — úgymond Hartmann — a transzcendenciaproblémán innen lévő logika is. A logikai, valamint minden más ideális szféra alakzatai ugyanis kivétel nélkül mindnyájan magánvalók — állapítja meg Hartmann —, azaz attól függetlenül is fennállanak, hogy az ismeret megragadja-e őket és mily mértékben.¹ Ez a magánvalóság ugyan pusztán *ideális*, de a tudat s annak ismeretfunkciói iránt éppoly közömbös, mint a reális magánvaló dolog. A tudat számára tehát az ideális magánvalóság éppoly transzcendens, mint a reális. Ezért, ha elejtjük a magánvaló dolgot, az ideális szféra önállóságát is el kell ejtenünk.

A magánvaló dolog fogalma tehát — állapítja meg végül is Hartmann — jól megalapozott a szubjektivizmus, idealizmus és racionalizmus minden egyoldalúságával szemben. A pozitív bizonyságok négy külön oldalról ezek voltak: 1. a természetes és tudományos tudat egyaránt előfeltételezi a magánvaló dolgot; 2. a jelenségfogalom maga után vonja mint lényegének szükségképi korrelátumát; 3. az ismeretlen tárgy totalitása (Kant noumenonja) átvezet a magánvaló dologhoz; és 4. a logikai ideális magánvalóság tarthatatlan az ontológiai reális magánvalóság nélkül. Amit tehát az idelista elméletek a dogmatizmus maradványának tekintenek Kant filozófiájában — mondja Hartmann —, a magánvaló dolog óvatos elismerését a

¹ A tiszta logika kialakulása, Budapest, 1934. c. értekezésünkben Bolzanoval kapcsolatban részletesen tárgyaltuk a magánvaló igazság problémáját.

jelenségvilág mellett, épp ezt kell olyannak tekintenünk, mint ami a tulajdonképeni kritikai vonást jelenti Kantban.

Ami pedig a magánvalóság és az irracionalitás viszonyát illeti, Hartmann azt a nézetet vallja, hogy a kettő teljesen közbös egymás iránt. A magánvalónak — úgymond — nem kell éppen irracionálisnak, az irracionálisnak nem kell magánvalónak lennie.¹ Az ideális és reális ellentétdimenziója is más, mint a racionális és irracionálisé. A magánvalóság — úgymond — a létező modalitása, tehát elsősorban ontológiai probléma, mely az ismeretproblémán belül sem veszíti el ontológiai jellegét. Az irracionalitás viszont az ismeret modalitása, azaz elsősorban ismeretelméleti probléma, hacsak nem az ismeret létéről van éppen szó.

A ráció — úgymond — kettős értelmű: jelenti az alapot (Grund), másrészt az észet (Vernunft). Az első értelmezésnek megfelelő irracionális az alap nélküli, ami ontológiailag a véletlent jelentené; a második értelmezés szerinti irracionális pedig az ész számára megközelíthetetlen, a transzintelligibilis. Ugyanis nem minden megismerhető, ami a logikai szférába tartozik, s viszont nem minden megismerhetetlen, ami nem tartozik e szférába. (Az előbbire példa a matematikai irracionális fogalma.) Csupán a logikai szubjektivizmus szerint, mely a logikai létet tételezésnek s ezt ismét gondolkodásnak fogja fel, önellentmondó a logikai irracionalitás. *A logikai nem maga a racionális, s az alogikus sem egyértelmű az irracionálissal* — állapítja meg Hartmann —, még akkor sem, ha tény az, hogy a logikai szféra a legracionálisabb. A logikai törvények nem a ráció törvényei egyszersmind, sem nem *csak* a ráció törvényei, hanem a rációtól függetlenül a reális lét törvényei is.

Az irracionális viszont nem egyenesen a megismerhetetlen. A színek, hangok megismerhetők, mégis van bennük valami nem-racionális. Van tehát megismerhető, ami irracionális. A racionális tehát csak egy fajtája a megismerhetőségnek. E szerint két dolog tartozik a racionalitáshoz: a megismerhetőség és a logikai struktúra. E két feltétel egyikének hiánya

¹ N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin, 1925. 230. 1.

— úgymond — már elegendő az irracionálitáshoz. Így az irracionálisnak három típusa lehetséges: az alogikus irracionális, a transzintelligibilis irracionális és az egyszersmind alogikus és transzintelligibilis irracionális. Ez utóbbi az „eminens irracionális” — úgymond —, mely nem jelent „abszolút irracionálisat”, minthogy éppoly relatív, mint az első kettő. E típusok különben összefolynak az egyes esetekben.

A filozófiai irracionális fogalma különbözik a misztikus irracionálisától — állapítja meg Hartmann —. A misztikus tárgya ugyanis megragadható, ha nem is az értelemmel, mégis érezhető, átélhető. Tehát e tárgy a tudatnak adva van, ha nem is közvetlenül az észnek. Ámde minthogy az ész is ugyanazon tudathoz tartozik, mégis csak tud az ész is az adatásról, azaz a tárgy közvetve az észnek is adva van. Az átélhető tehát egyáltalán nem megismerhetetlen. Így a misztikus irracionális csak alogikus, de nem transzintelligibilis, mert a transzintelligibilist s az „eminens irracionális” illetően minden „látás” és „átélés” csődöt mond. Az ontológia irracionális a tehát mélyebben fekszik, mint a misztikáé. A misztikus csak logikai irracionalista; ismeretelméleti szempontból azonban teljesen racionalista.

Az ismeretviszony a tárgyi tagjában tehát nemcsak az objiciálthoz, hanem — úgymond — egyszersmind a végtelen transzobjektívhez is hozzá van kötve és ez utóbbin belül az irracionálisához éppúgy, mint a racionalisához. Az abszolút racionalizmus tehát — mondja Hartmann — téves tudományos pártos, az ismeret meghamisított posztulátuma. A filozófus igazi pártosza a dolgok örökre kimeríthetetlen mélysége előtt való alázat, a meg nem szűnő csodálkozás a problémák nagysága felett.

Továbbmenőleg azt is hangsúlyozza Hartmann, hogy nemcsak a reális dolgokban, de az elvekben is van irracionális mozzanat. Ezt — véli Hartmann — az eddigi ismeretelmélet nemcsak hogy elnézte, hanem még egyáltalán a kérdésfeltevés is hiányzik; pedig ez az eddig még fel nem ismert tény a kategóriatannak merőben új jelleget ad, s egyben megfosztja az idealizmust egyik legfőbb támaszától, amennyiben tagadja az a priori szubjektivitását. A transzcendencia és az irracionális mellett felhozott fentebbi bizonyítékok ellen ugyanis az

idealizmus mindig azt az ellenvetést teszi, hogy a tárgynak elvei, kategóriái vannak, melyek tisztán értelmi fogalmak és szemléleti formák. Ezekben tehát a tárgynak szükségkép megismerhetőnek, a tudat számára immanensnek kell lennie. A kategóriák „tisztá ismeretek“, első bizonyosságok. Ámde e fel fogásban — úgymond — oly szisztematikai hibák maradéka rejlik, melyek idealista és racionalista előítéletek következményei. E hibák csak akkor kerülhetők el, ha az a priori fogalmában teljes forradalom következik be. E nagy feladatot a kategóriatan számára kell fenntartani — mondja Hartmann — és az ismeretmetafizikai vizsgálódás csupán utalni kíván e problémákra.

A lét „kategóriái“ nem az ítéletek állítmányai, mint amit a szó eredetileg jelent. A kategóriák a tárgy határozmányai, formái vagy törvényei, azaz tisztán az objektum elvei, melyek a magában létező számára sajátosságok. S amennyiben a lét-kategóriák a priori ismerete lehetséges, ez nem kategóriaképzés, hanem kategóriefogalmak képzése. Az elv ismeret éppúgy viszonylik a létező elvhez, mint a tárgyismeret a transzcendens tárgyhöz. A tárgy elvei tehát nem szubjektívebbek s nem kevésbé transzcendensek és tárgyiak (gegenständlich), mint maga a konkrétum, amelyet meghatároznak. A kategóriefogalmak viszont nem egyebek, mint kísérletek a kategóriák megfogalmazására. Az ismeretprogresszusnak itt is ugyanaz a feszültsége van, mint a tárgyismeret és a tárgy között. Tehát a kategória is végtelen feladatot jelent — mondja Hartmann — az ismeret számára. A kategória nem kevésbé magánvaló — úgymond —, mint a konkrétum, s éppúgy irracionális is lehet.

Az egész különbség tehát a priori és a posteriori között csupán ismeretkülönbség s nem létkülönbség; tehát sem az a priori, sem az a posteriori nem jön tekintetbe a lét-kategóriák számára, csupán a lét-kategóriák *ismerete* számára. Azt mondani, hogy a kauzalitás a priori — mondja Hartmann —, éppoly kevés értelmű, mint ezt mondani: az igazságosság kék.¹ Annak azonban — úgymond — van értelme, hogy a kauzalitás

¹ I. m. 251. l.

ismerete a priori. A kategóriaismeret aprioritása pedig nem mond ellent sem a kategóriák transzcendenciájának, sem azok részben való irracionálisának. Mert ez az aprioritás csupán annyit mond, hogy a létkategóriák, amennyiben egyáltalán megismerhetők, a priori megismerhetők.

Tehát az ismeretelveknek is éppúgy van megismerhetőségüktől független magánvalóságuk, mint a lételveknek. Ez pedig — úgymond — csak akkor lehetséges, ha az ismeretnek is van léte, azaz, ha az ismeret a létező egy fajtája. Így tehát az ismeretben is mint minden létezőben lételvek uralkodnak, melyek semmivel sem racionálisabbak, mint a többi lételvek. Sőt az ismeretelvek egy árnyalattal talán még irracionálisabbak — véli Hartmann —, mert egyrészt az ismeret nyilván magasabb és komplexebb létfok; másrészt itt még az a nehézség is fennforog, hogy az ismeretnek magának kell megismerni önmagát.

Racionális és irracionális közt — mondja tovább Hartmann — nincs ontológiaiilag abszolút határpont. A racionális árnyalatokban megy át az irracionálisba. Ezáltal pedig az ismeret már eleve a megismerhetőn túl a megismerhetetlenre van vonatkoztatva. S amint nincs abszolút racionális az ismeret számára, éppúgy abszolút irracionális sincs. „Az irracionális mindig a bizonyos irányban fokenként elhalványuló racionálisnak a végtelenbe vesző perspektívájaként jelenik meg.“¹

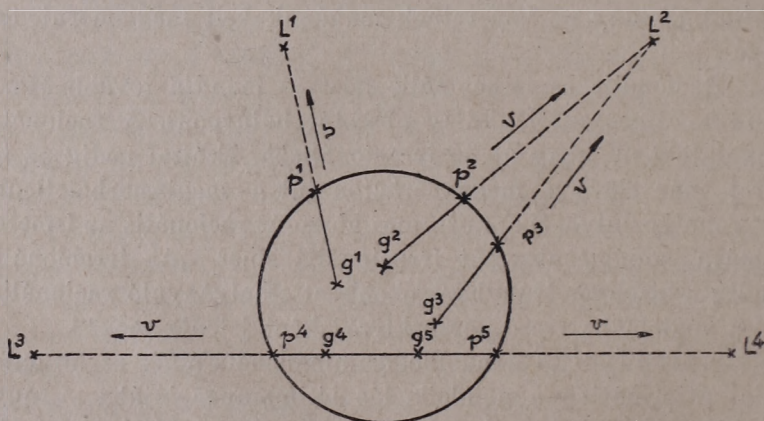
A lét idealista gondolkodásimmanenciájának ez az ontológiai átfarmálása a gondolkodás létimmanenciájába — úgymond — Kant „kopernikuszi tettének“ a megfordítását jelenti. Amint ott az ész a lét fölé rendeltetett, úgy itt a lét az ész fölé. A Kopernikus-szal való összehasonlítás pedig a gondolkodásmód ontológiai forradalmához jobban illik mint Kant idealista forradalmához, mert Kant az alanyt adta a nyugvó pólus szerepét, mely körül a tárgyak mozognak, ezzel szemben az ontológiai megfordítás a kopernikuszival való analógiát visszaállítja, amennyiben az ész egy nagyobb létrendszerbe állítja be, mely nem az ész szerint igazodik és mozog, sőt éppen az ész függ tőle. A világ decentralizációja πρὸς ἡμᾶς ezzel helyreáll.²

¹ I. m. 273. l.

² I. m. 277. l.

A ráció tehát az új forradalom szerint be van ágyazva az irracionálisba.

Ez ontológiai alapvetés befejezéséül tárgyalja Hartmann az ontológiai fogalomképzés problémáját. Minden objektív fogalomképzést a lét elvégesítésének tekint. Miképen a matematikai spekulációban a végtelen fogalmával a valódi végtelent véljük és reprezentáljuk — úgymond —, a nélkül, hogy azt valaha is aktuálisan utánaképeznénk, aképen az ontológiában is. Fogalmainkkal mintegy magasabb határozományok területére nyúlunk át, mely határozományok fogalmaink számára ugyan heterogének, de mégis meghatározók. E határozományokat determináló funkciójukban megközelítőleg felfedhetjük. Ez a *projektív fogalomképzés*, mely az alábbi rajzon szemlélhető:



A gondolkodásszféra (g) mint a létből (L) való metszet jelölhető, mely az ismeretszférával, a tárgyak udvarával egybeesik. Olyan létviszonyok is vannak, melyek jelenléte a gondolkodásszférába is esik (számsorok, térdimenziók, oksorok stb.). A gondolkodás, ha ily viszonyok átmeneti tagjait találja önmagában, azok szükségképi ellentagjait vagy folytatásait azonban nem, a viszonyok tökéletessége miatt kénytelen kilépni önmagából. Az átmeneti tagok megadják az *irányt*, ahol az ellentagok keresendők. Amennyiben a gondolkodás az egyoldalúlag megragadott viszonyok irányait követi és a megadott gondolkodáspontokat (g) a meg nem adottakkal, a tisztán projiciált létpon-

tokkal (L) összeköti, tartalmilag saját szféráján túljutottnak látja magát. Minthogy azonban a valóságban önnön szféráját nem hagyhatja el, így azon viszonyok irányait csupán a szféra határáig követheti, s ezen túl csak idealiter mehet. Tehát a lét-pontokat (L) a viszonyiránynak (v) a gondolkodásszféra perifériáján lévő projekciópontokon (p) keresztül való meghosszabbításából, projekciójából nyerjük. Az ontológiai fogalommeghatározás teljesen projektív fogalomképzés.

Amennyiben csak egy elkülönített projekcióról van szó, a kérdéses létpont bizonytalan és az ennek megfelelő lét-fogalom határozatlan. Mihelyt azonban már két projekcióról van (g^2 és g^3), mely egy közös létpontra irányul, akkor már e létpontnak (L^2) sokkal határozottabb jellege van. Több együvé-tartozó projekciópont konstellációja pedig — úgymond — a kérdéses létező egész projekcióképét adja. A pozitív tudományok is tele vannak oly hipotetikus fogalmakkal, melyek szintén projektív eredetűek. A projekció tehát, mint közös módszer, egybekapcsolja a tudományt és a filozófiát.

A projektív fogalmak által — véli Hartmann — az ontológia az immanens ismeretelmélettel szemben a nézőtér hatalmas kitágulását jelenti, amennyiben a részben irracionális egész területe megközelíthetővé válik a gondolat számára. A tudat megismerő spontaneitása is kifejezésre jut ebben; ugyanis a létezőhöz való hozzáillesztés kiváltképen spontán, aktív törekvés és előnyomulás, a reprezentálandó alakzatnak szabad, benső teremtménye, ámde — jegyzi meg Hartmann — nem idealista értelemben vett teremtménye a tárgynak.

A ráció ontológiai sémája tehát mint véges szféra sémája két végtelenség, két irracionalitás közé van beágyazva: a létező alany és a létező tárgy közé, a szubjektív irracionális és az objektív irracionális közé; másrészt az elv és a konkrétum irracionális közé, amely elv és konkrétum lehet mind az alanyban, mind a tárgyban. Sem a tiszta elv, sem a teljes konkrétum nem közelíthető meg maradéktalanul a ráció számára, hanem csupán a kettő között lévő középső réteg. Így a racionális mindig valami *középsőt* jelent. De még a középső részek sem totálisan, mint kontinuum ismerhetők meg, hanem csupán mint diszkrétum. Tehát a rációt nem szabad összetéveszteni — úgy-

mond — a logikai szférával. Ez utóbbi ugyanis nem tudat-szféra, hanem tárgyszféra, mégha ideális is, azaz sem nem véges, sem nem teljesen racionális. A ráció ismeretelméletileg aktuális, a logikai pedig ideális szféra. Megragadás és lét sohasem állhatnak ugyanazon törvények alatt. Ezért nem eshetnek egybe határszféráik sem.

17. Az eddigi vizsgálódás ontológiai része — mondja Hartmann — arra törekedett, hogy a feltárt ismeretproblémából a létszférának s a róla szóló ontológiának a lényegét általános vonásokban megadja. Az ismeretelméleti rész viszont — úgymond — a fordított feladatot tűzi maga elé, nevezetesen, hogy a tervezett ontológiából az ismeretelmélet általános alapvonalaival felvázolja. Ez — véli Hartmann — nem *circulus vitiosus*,¹ mert nem tart igényt arra, hogy levezetéseket, bizonyítékokat adjon az ontológia alapján; csupán az alapjában véve irracionális viszonyt ismeret és lét közt két oldalról akarja megvilágítani.

Ami most már az apóriákat illeti, az első apória abból keletkezik, hogy az idealista gondolkodásimmanenciával szemben ott van az alany-tárgy léte, mint transzcendencia. Amde épp az, ami a nehézséget jelenti, nevezetesen az alany és tárgy külön léte, ad támaszpontot a probléma megoldásához — mondja Hartmann —. Ugyanis alany és tárgy éppen ezen önállóságuk által egy közös alapvonással rendelkezik, mely összeköti őket. Ez a lét. Tehát mint létezők állnak szemben egymással és ez a lét nem hipotetikus spekuláció, mert bár határozmányai rejtettek, megléte (*Vorhandensein*) azonban kétségkívüli. Az alany éppúgy létezőnek fogja fel önmagát, mint a tárgyat; tehát — úgymond — nincs semmi ok arra, hogy a transzszubjektív létszférát másnak tartsuk, mint a transzobjektívét. Alany és tárgy, mint létező közös létszférába van beágyazva.

Az alany és tárgy elkülönítettségének megszüntetésével — úgymond — mindaz a spekulatív elmélet feleslegessé válik, amely az alany és tárgy kettősségét konstruktív úton igyekezett áthidalni, tehát az idealista elmélet éppúgy, mint a realista és

¹ I. m. 307. l.

monista. Alany és tárgy már eredetileg egybe van kapcsolva.

Egyáltalán nem szükséges tehát, hogy a tárgy maga átmenjen az alanyba és „másolattá” váljék. Teljesen transzcendens marad az alany számára — véli Hartmann —. A „kép” ugyanis csupán reprezentációja a tárgynak. A pusztá ontológiai viszony tárgy és alany között elegendő a tárgy vonásainak az alanyi alakzatra való átviteléhez és ez alakzatnak ezáltal való „objektívvé” alakításához. Hogy ez az átvitel hogyan megy végbe, azaz, hogy a feltételezési viszony törvénye miképpen van meghatározva, ez további probléma, melynek megoldása — úgy mond — a tényálladék elvi megértéséhez egyáltalán nem szükséges. Ez a „hogyan” mélyen irracionális és megoldhatatlan maradékp probléma.

Az ismeretviszony tehát nem töri át a kölcsönös transzcendenciát, hanem áthidalja a nélkül, hogy érintené. Sőt maga is transzcendens reláció, ontológiai viszony, mely az alany semmiféle benső aspektusában nem oldódik fel. Irracionalitása tehát nem szorul semmiféle igazolásra — véli Hartmann —, hiszen ontológiailag magátólértetődő. A tárgytudat immanenciája tehát nem áll ellentmondásban a tárgy transzcendenciájával.

Az a priori ismeret új apória. Hogy ember és ember között megértés lehetséges, ezt az ismeret alanyközi egyezése teszi lehetővé. A dolgok lényege ugyanis bensőleg megragadható és mindenki számára egy. A reprezentáció törvényszerűsége minden alany számára azonos. Maga a reprezentáció pedig sem nem csupán receptív, sem nem pusztán spontán, hanem mindkettő.

Az a priori ismeret nem kereshető pusztán az ítéletek lehetőségének feltételeiben, mint Kantnál. Nem is pusztán a „gondolkodás” sajátzerű dolga az, hanem tényálladékok benső megragadása, mely közvetlen bizonyosságot mutat és általánosságra és szükségképiségre tart igényt. Tehát az a priori- a posteriori ismeretre nem illik az ily ellentét, mint „spontán-receptív”, „értelem-érzékiiség”, „gondolkodás-szemlélet”. Az a priori ugyanis egyben szemléleti mozzanat is, tehát részben közös az észrevétellel, részben pedig a gondolkodással. A „reprezentáció törvényeivel” sem azonos az a priori ismeret. Az ismerettörvénynek nem

kell ismert törvénynek lennie. Az ismeretnek van teljesen ismeretlen, sőt megismerhetetlen törvénye. Az ismeretelveknek is van tehát irracionális, amely egyáltalán nem kisebb, mint a lételvek irracionális. Az ismerettörvények, az ismeret létehez tartozván, maguk is létező törvények.

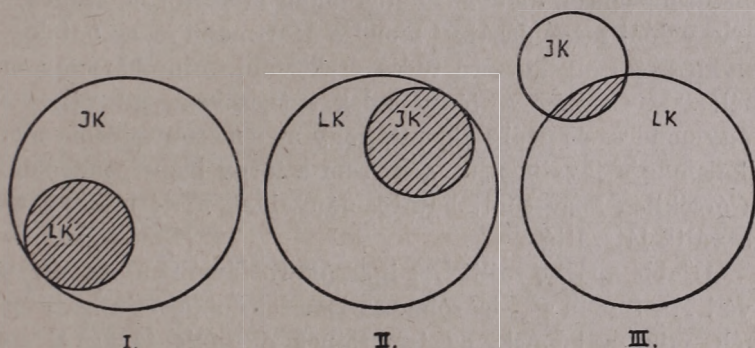
Az ismerettörvény és a priori ismeret között a részleges egyezés viszonya áll fenn — mondja Hartmann — és pedig akként, hogy az ismerettörvények szférája szélesebb. A törvényismeret természetesen másodlagos az ismerettörvénnyel szemben.

Az alanyközi a priori ismeretkategóriák — mint láttuk — immanens azonossággal rendelkeznek. Ha azonban azt az igényt támasztjuk, hogy az általános érvényű belátás reális ténylegességekbe adjon bepillantást, az immanens a prioriból *transzcendenst* csinálunk. Ezzel pedig az a priorit ily paradoxonná érezzük: hogyan lehetséges a priori szemlélet, amely egyszersmind transzcendens érvényű is? Csak úgy — állapítja meg Hartmann —, ha az alany elvei egyszersmind a tárgy elvei is, azaz, ha az ismeretkategóriák létkategóriák is. Így a kategóriák azt a „harmadikat” képezik, amely által tárgy és képzet meg van határozva. S ha az immanens a prioritás a kategóriák alanyközi azonosságán nyugodott, akkor ez az azonosság kell, hogy kibővíttessék oly azonossággá, mely az alanyok sokaságán kívül még a tárgyakat is átfogja. A kategóriák immanens azonosságát tehát transzcendens azonossággá kell bővíteni. Kantnak a „minden szintetikus ítélet legfőbb alaptétele” tehát, nevezetesen, hogy „a *tapasztalat* lehetőségének feltételei általában egyszersmind a tapasztalat *tárgyai* lehetőségének is feltételei és épp ezért objektív érvényük van az a priori szintetikus ítéletben”, teljesen érvényben marad, csupán nem mint a szintézis legfőbb elve, azaz nem mint idealista előítélet, hanem mint oly feltétel, mely mellett egyedül lehetséges az a priori ismeret objektív érvénye, illetve csak e feltétel mellett érvényes az a priori ismeret transzcendens tárgyra. Ez a legfelsőbb elv állásponton felüli — úgymond —, tehát innen van az idealizmuson és realizmuson.

A létkategóriák és ismeretkategóriák részleges azonossággal rendelkeznek. Ha teljesen fednék egymást, akkor minden

létező megismerhető, sőt a priori megismerhető volna. A tárgy racionalitásának határai egyszersmind a kategóriák transzcendens azonosságának is határai.

A részleges azonosságnak három esete lehetséges: ha a lét-kategóriák szférája az ismeretkategóriák egy részét fedi (I. ábra); ennek fordítottja, ha az ismeretkategóriák szférája fedi a lét-kategóriák egy részét (II. ábra); s végül mindkét szféra határai akként metszhetik egymást, hogy a szférák egy része fedi egymást. (III. ábra.)



A kategóriák pusztán alanyközi-immanens azonosságának azonban nem kell részlegesnek lennie, lehet totális is.

A kategóriák azonosságának okát — úgymond Hartmann — sem az ismeretkategóriákban, sem a lét-kategóriákban nem ismerjük. Egyáltalán egy bizonyos mélységtől kezdve az ismeret alapjai irracionálisak lesznek — véli Hartmann — és a belátás alól elvileg kivonják magukat.

Tovább haladva egy lépéssel az apóriák tárgyalásában, a harmadik apória, az a posteriori ismeret következik. Az a posteriori ismeret a közvetlen létbizonyosság előnyét az individuális relativitás hátrányával fizeti meg. Az a posterioritás nem „észrevételt” jelent, sem nem „receptivitást”, hanem egyedül oly sajátos empirikus mozzanatot, mely minden külső tárgyismeretben benne van.

Leibniz „intuitív és szimbolikus ismeret”-megkülönböztetését elfogadja Hartmann is. Ha intuitívnek a tárgy összes alkatrészeinek megragadását nevezzük — úgymond —, akkor az

absztrakt, általános igazságok intuitíve, a konkrét tárgyak pedig szimbolikusan ragadhatók meg. Az intuitív-szimbolikus ellentétpár azonban nem fedi egymást az a priori — a posteriori ismeret ellentétével.

A konkrét tárgyak ismeretének adatásjellege van épp az a posteriori elemek miatt. Ezek pedig érzéki adatok. Az adatás szűkebb értelemben mindig csak érzéki adatás, amely mindig jele az ontológiai valóságnak. Ami pedig az apóriát illeti, hogy mikép tudhat az alany a tárgyról a nélkül, hogy akár a tárgy transzcendenciája, akár az adatás maga látszattá ne válnék, „ez apória valódi megoldását — mondja Hartmann — az ontológiai tárgyalás épp oly kevésbé tudja eszközölni, mint bármely más elmélet.“¹ Csupán a tényálladék megszövegezése végezhető — úgymond — és pedig akként, hogy az ismeretprobléma metafizikai magja jogaihoz jut, azaz sem a tárgy transzcendenciája, sem érzékileg közvetített határozmányainak materiális adatása nem válik látszattá.

Újabb apória rejlik az igazságproblémában. Az igazság — véli Hartmann — kizárólag az ismeret dolga, minthogy nem egyéb, mint a képnek, az ismeretnek a reális tárggyal való egyezése, tehát *transzcendáló viszony immanenciája*.

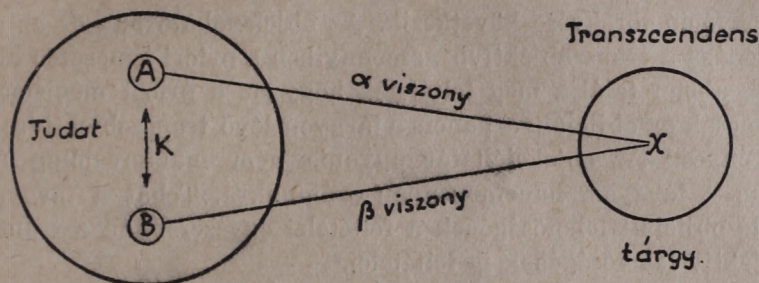
Az igazságnak ugyan van ontológiai értelme is, minthogy létező dolgokra vonatkozik; mégis lényegében nem ontológiai, hanem tisztán ismeretelméleti ügy. Nem maga a dolog, hanem a dolog ismerete lehet igaz vagy nem igaz. E transzcendens igazságfogalommal ellentétben — úgymond — az immanens igazság inkább csak „helyesség“ (Richtigkeit).

Az igazságkritérium apóriája pedig a következő: sem a tudatban nem lehet ily kritérium, mert akkor hiányzik belőle a reális tárggyhoz való vonatkozás, sem pedig a tudaton kívül, mert akkor meg hiányzik az adatás és a tudat számára való összehasonlíthatóság. Tehát az igazságkritérium sem képzet, sem nem-képzet nem lehet.

A transzcendens igazság kritériumának — véli Hartmann — oly kapcsolat formáját kell magán hordania, mely nem tartalom és tartalom közt, hanem tartalom és létező dolog, reprezentáció és reprezentált közt áll fenn.

¹ I. m. 394. l.

Az igazság relatív és negatív kritériuma — úgymond — könnyen adódik két ugyanarra a tárgyra vonatkozó ismeret-viszony transzcendens érvényű immanens megegyezéséből. Ennek sémája a következő.



A és B a transzcendens tárgy (X) két heterogén, különböző reprezentációja. Amennyiben egyugyanazon tárgyra vonatkoznak, tartalmilag egyezniök kell egymással. Ez az egyezés természetesen nem fedés, sem teljes, sem részleges; de valahogy mégis össze kell illeniök, amennyiben az azonos X-ről nem mondhatnak ellentmondót. Így a K — jóllehet immanens viszony, mégis — az A és B transzcendens igazság kritériuma, bár negatív értelemben: a nem-egyezés mutatja A és B nem-igazság voltát, de az egyezés még nem bizonyítja az igazságot.

Ámde — úgymond — pozitív kritériumra is van lehetőség. Ugyanis az a priori és a posteriori ismeret funkciói a konkrét tárgyismeretben egyrészt különbözők, másrészt találkoznak is abban. Így mindkettő korrekatívumot (kritériumot) tartalmaz a másik számára (Démokritos, Platon, Kant). Érzéki adat és a priori belátás valóban két különböző nyelven, de ugyanannak az alanynak és ugyanarról a dologról beszél.¹

Végül a problématudat és az ismeretprogresszus rejt még magában külön apóriát. Hogy az ismeretalakulatok a tárgyakkal inadekvátak, ez az ismeret tökéletlensége és gyengéje. Hogy azonban az inadekváció tudata lehetséges, ez — úgymond — mintegy kárpótlás az előbbiért, s mindenesetre az ismeret erőssége. Ámde hogyan lehetséges az inadekváció tudata, mikor

¹ I. m. 427. l.

az alany csak a tárgy objiciált részéről tud, az inadekváció pedig épp azt jelenti, hogy az alany arról is tud, ami nincs számára objiciálva?

Az ismeretprogresszus meg éppen az objekcióhatár kiterjesztését jelenti, minthogy az inadekváció tudatából a pozitív adekváció törekvése következik. Az objekcióhatárnak ez az eltolódása a transzobjektívbe, amennyiben a priori ismereten alapul, abban találja meg feltételét, hogy az a priori megismert nemcsak az objiciáltra, hanem a tárgyon lévő transzobjektívra is érvényes.¹ Az objekcióhatár ugyanis nem magánvalólag áll fenn a tárgyon, hanem csupán számunkra. Tehát a tárgyon való objiciált lehetőségének a feltételei egyszersmind a transzobjektív lehetőségének is feltételei.²

Végezetül még az ideális tárgyak ismeretével foglalkozik Hartmann. Már eddig többször nyilvánvalóvá vált Hartmann sajátos tanítása az ideális létről, az ideális magánvalóról; legutóbb az a priori ismeret apóriájának tárgyalásánál. Az ismeretmetafizika végén azonban bővebben is fejtegeti bölcselőnk az ideális tárgyra s annak megismerésére vonatkozó nézeteit. Vázlatosan a következőképen foglalhatjuk össze e tanokat.

Az ideális létnek megfelel az ideális lét ontológiája, az ideális tárgy ismeretének az ideális lét ismeretelmélete (gnoseológiája), illetve az „ideálist ismeret“ metafizikája. Az ideális tárgyaknak valódi magánvalóságuk van, melynek ismeretelméleti transzcendenciája ugyan másfajta mint a reális lété, de elvileg mégis éppúgy önálló. Immanens és ideális aprioritás nem azonos, hanem „diszparát“ fogalmak. Reális létre a priori és a posteriori ismeret egyaránt vonatkozik. Az ideális lét ezzel szemben nélkülözi az időiséget, valóságot, megtapasztalhatóságot és az egyes eset jellegét; viszont „mindig létező“ és csak a priori felfogható. E létmód, az idealitás, mint minden „végső“, mélyen *irracionális*. Csupán a másodlagos vonások jellemezhetők rajta és adatásának módja. A lét azonban a jelenség mögött érintetlen marad. Az ideális tárgyak közvetlen és mintegy „benső“ adatása, a tudathoz való közelállása, mely az immanen-

¹ I. m. 447. l.

² U. o.

cia látszatát kelti, nem szabad hogy megtévesztő legyen. Az ideális tárgy ugyanis teljesen *magánvaló* és minden intenciótól függetlenül áll fenn.

Ámde nem minden irreálisnak van ideális magánvalósága. Van tehát idealitás nélküli irrealitás is. Ilyen: 1. a gondolat, 2. a fantáziaképek, 3. az álmokképek, 4. az eszmék és eszmények (művészi, mitológiai, vallási stb.) és bizonyos szempontból 5. az érzéki minőségek (színek, hangok, illatok stb.) szférája. Azonban ezek kívül vannak az ismeretproblémán, azaz nem lehetnek ismeret tárgyai — monja Hartmann —, minthogy az ismeret mindig valami magánvaló megragadása.

IV. Hartmann ismerettanának bírálata.

18. Hartmann ismeretmetafizikáját, a maga egészében, az alább következő aggályaink miatt semmiképen sem fogadhatjuk el. Sőt, mint összefüggő egész, mint rendszer — amelynek igényével egyébként a túlóvatos Hartmann nem is akar felépni —, több önellentmondást hord magában ez az ismeretmetafizika — amint ez majd az alábbiakban nyilvánvalóvá válik —, mint pl. Rickert idealista rendszere. Ámde a részletekben mégis oly megállapításokhoz jut el Hartmann finom elemzése, melyeket kétségtelenül az ismeretelmélet maradandó eredményeinek kell tekintenünk.

Mik ezek a részleteredmények? Mindenekelőtt az a *priori* és a *posteriori* ismeretre s ezzel kapcsolatban az *ideális létre* vonatkozó ismeretelméleti felfedezések.

Helyesen állapítja meg Hartmann, hogy az a *priori* és a *posteriori* között lévő eddigi megkülönböztetések, amennyiben ezeket vagy funkcionálisan (spontán-receptív), vagy tárgyilag (mintha a különbség magában a tárgyban volna) értelmezték, ismeretelméletileg egyaránt tévesek. Az a *priori* és a *posteriori* között lévő különbség — úgymond — sokkal inkább *magának a megragadásnak a különbsége*, az adatási módé. E szerint tehát a *posteriori* az a megragadás, amelyben egyes reális eset van adva; viszont minden egyéb megragadás, amely egyes reális esetet nem foglal magába, a *priori*. Mindkét megismerés,

mint általában a megismerés, transzcendensre, azaz magánvalólag is létező tárgyra irányul. Egyrészt tehát nem korlátozható az a priori ismeret pusztán ítéletekre — úgymond igen helyesen —, s az értelemmel sem azonosítható, minthogy az a priori *szemléleti momentum*, azaz közös részben az észrevétellel, részben pedig a gondolkodással; másrészt pedig azzal is összefügg az a priorinak ilyen értelmezése, hogy a reális lét mellett van *ideális lét* is (logikai, matematikai, formális tárgyak szférája), amely éppúgy rendelkezik magánvalósággal, mint a reális lét, csupán nincsenek egyes esetei, amennyiben hiányzik belőle az individuális itt-ség és most-ság. Az ideális lét magánvalósága tehát másfajta ugyan mint a reális lété, de elvileg mégis éppúgy önálló. Ez a lét nélkülözi az időiséget, valóságot, tapasztalhatóságot, de viszont mindig létező és csak a *priori felfogható*.

Nem úgy van tehát, amint az eddigi ismeretelméletek tanították, hogy az a priori, a logikai és a ráció szférája egybeesik s mindhárom immanenciát jelent. A logikai (matematikai stb.) mint a priori forma nem egy a ráció szférájával. A logikai ugyanis nem tudatszféra, hanem tárgyszféra és ezért nem is teljesen racionális, jöllehet minden tárgyak között ez a leg-racionálisabb szféra. Az immanencia csak látszat itt, minthogy az ideális tárgyak „bensőleg” adatnak és a tudathoz minden egyébnél közelebb állnak. Ámde az idealitás is, mint létező, végső alapjaiban irracionális mélységben gyökerezik. Éppen ez az irracionális magánvalóság az, ami egyéb — idealitás nélküli — irreális képzetektől¹ (a gondolat, fantáziaképek, álomképek stb. világa) megkülönbözteti az ideális tárgyakat. Mert — s Hartmannál ezen van a hangsúly — az ismeret mindig magában létező tárgyak megragadása, s az ideális tárgyakra vonatkozóan éppen azért lehet szó ismeretről, mert ezek is valóban (magánvalólag) létező tárgyak, csupán nem reálisan, hanem ideálisan állnak fenn. Így tehát a ráció két kettős irracionalitás közé van beiktatva: egyrészt a létező (magánvaló) alany és

¹ Az „irreális” itt azt jelenti, hogy e képzetek — jöllehet, mint lelki aktusok, reálisak, ámde — ismeretelméleti szempontból irreálisak, minthogy nem vonatkoznak tudatonkívüli reális vagy ideális ismerettárgyra.

a létező (magánvaló) tárgy, másrészt pedig az elv és a konkrétum, illetve az ideális és reális szféra irracionális köze.

Éppígy helyeseljük — bár mint alább majd látni fogjuk, ezt már nem mindenben — az igazságról való megállapításait. Az igazság — úgymond Hartmann — lényegében nem ontológiai ügy, miután nem maga a dolog, hanem a dolog ismerete lehet igaz vagy nem igaz; nem is csupán logikai természetű dolog, minthogy a logikai értelmű igazság csak „immanens reláció“, azaz pusztán „helyesség“; hanem tisztán ismeretelméleti ügy, amennyiben teljesen az ismeret dolga, azaz „transzcendáló viszony immanenciája“.

E finom megállapításban öntudatlanul is előfeltételezve van már az ismeretelméletnek az ontológiával (metafizikával) és logikával szemben való másszerűsége, sajátossága, sőt egyenesen autonómiája.

Ki kell emelnünk az igazságkritériummal kapcsolatban annak hangsúlyozását is, hogy az a priori és a posteriori ismeretek, amennyiben azok egyaránt reális tárgyakra vonatkoznak (mert a reális tárgyról mindkét fajta ismeret lehetséges!), „korrektívumot“ jelenthetnek egymás számára, azaz némi igazságkritériumul szolgálnak. Ugyanis az érzéki adat és az a priori belátás — úgymond — két különböző nyelven, de ugyanannak az alanynak s ugyanarról a dologról beszél.¹ Nagy elődök (Démokritos, Platon, Kant) gondolatait igen szerencsésen veszi át itt Hartmann s szempontjaihoz mértén nagyszerűen helyezi el saját gondolatainak rendszerében.

Ami pedig az ismeretprobléma megoldását illeti, világosan látja Hartmann Kant alapján, bár Kanttól merőben eltérő értelmezéssel, hogy ez csupán a tárgy és alany *elveinek azonoságában* történhetik. Hogy ezt annyira hangsúlyozza Hartmann a Kantra való hivatkozással együtt, jóllehet Kant idealizmusát és transzcendentalizmusát elutasítja, a tárgyilagos, előkelő szellemű filozófust láttatja Hartmannban.

Értékes eredménye Hartmann ismeretelméletének a problématudat és az ismeretprogresszus eredeti és rendkívül finom elemzése is. De egyáltalán maga az elemzés, mint mód-

¹ I. m. 427. l.

szer, úgy, ahogy Hartmann használja! Hogy a filozófia sajátos módszere nem az indukció, sem a dedukció, hanem az előfeltételek elemzése, azaz a redukció, a modern filozófia maradandó értékű belátásai közé tartozik. A világháború utáni magyar filozófiában Pauler Ákos rendszere nyomán ez már általánossá is vált. Hartmann e módszernek tökéletes művésze.

Fentebb az igazsággal kapcsolatban utaltunk arra, hogy Hartmann-nál már itt-ott fellelhető az az előfeltétel, mely az ismeretelméletet függetlennek tekinti az ontológiától és a logikától egyaránt. Ámde az igazság ismeretelméleti jellegének hangsúlyozása mellett van még egyéb más mozzanat is Hartmann rendszerében, melyben az ismeretelméletnek a sajátossága és önállósága még erősebben kifejezésre jut. Ilyen pl. amikor „szűkebb értelemben vett ismeretproblémáról“ beszél;¹ vagy az a megállapítása, hogy „a logikai innen, az ontológiai túl van az aktuális ismeretproblémán“.² Szinte nehezen érthető, hogy e megállapítások után sem jutott el Hartmann az autonóm ismeretelmélet világos fogalmához. E megállapítások ugyanis már azt a meggyőződést foglalják magukban, hogy az ismeretprobléma (az ismeretelméleti) nem a metafizika, sem nem a logika síkjában van. Innen pedig már csak egy lépés — és pedig logikus lépés — annak a világos belátása, hogy tehát az ismeretelmélet éppen sajátos problémái miatt sem nem logika, sem nem metafizika (vagy pszichológia), hanem önálló, autonóm tudomány. Hartmann idáig nem jutott el, s az alábbiakból nyilvánvaló lesz, hogy miért is nem juthatott el. Ámde mégis Hartmann kezdeményezte — ha nem is *expressis verbis*, de *de facto* — az ismeretelmélet autonómiájának *megalapozását*, akit épp e sajátosság miatt Kant óta a legnagyobb gnozeológusnak kell tekintenünk, amennyiben elsőnek vitte előbbre Kant óta néhány határozott lépéssel az ismeretelméletet. Ha tehát az ismeretelmélet atyja Kant, akkor az *autonóm* ismeretelmélet atyja joggal Hartmann.

¹ I. m. 206. l.

² I. m. 190. l.

19. Hartmann ismeretelméletének egyik legnagyobb erőssége s ugyanakkor — mint majd látni fogjuk — legnagyobb gyengéje is a *transzcendens valóság*, illetve magánvalóság problémájáról kifejtett nézetében rejlik. A kanti és Kant utáni transzcendentalizmus ugyanis — mint Rickertnél láttuk — az ismeretproblémában csak a logikainak adott helyet. Kant ugyan még megtartotta a magánvaló dolog fogalmát — mint határfogalmat —, úgyszintén az érzékek által való afficiáltatást is, mint az ismeret kezdetét, ámde idealista rendszerében e két mozzanat nem volt minden ellentmondás nélkül fenntartható. Követői aztán, akik ugyanis a transzcendentalizmusban voltak tanítványai, miként mindenekfölött maga Rickert, ki is küszöbölték a kanti rendszer ezen ellentmondó „dogmatikus maradványait“, s az ismeretproblémát teljesen értékproblémának, logikai kérdésnek fogták fel. Hogy az egyoldalú transzcendentalizmus éppen ezen egyoldalúsága miatt leszűkítette az ismeretproblémát egyszerű logikai problémává, illetve, hogy elejtette az ismeret legmagvasabb, legtanulságosabb problémáit, az immár a rickerti ismeretelmélet bírálata alapján nyilvánvaló. Ily szélsőséges egyoldalúság, mint éppen a Rickerté, nem maradhatott ellenhatás nélkül. Hartmann ismeretelméletét, illetve ismeretmetafizikáját kell éppen olyannak tekintenünk, amely a legradikálisabb visszahatást jelenti minden idealizmusra és transzcendentalizmusra.

Hartmann ismeretelmélete szinte ellentéte Rickertének. Míg Rickert — mint láttuk — mindenestől elejti a transzcendens realitás fogalmát s a megismerés mechanizmusát logikai struktúra körül forgatja, addig Hartmann az ismeret logikai struktúráját hagyja figyelmen kívül ismeretmetafizikájában s a megismerés elveit teljesen a transzcendens valóság fogalmára alapozza.

Hartmann ismeretelméletének lényegére világít rá az az egy mondat, melyet mint kritikát az idealizmusra vonatkozóan alkalmaz bölcseleink: „A dolog fogalma és maga a dolog között egy logikai idealizmus sem képes különbséget tenni; a hiba az, hogy az ismeretviszonyból kihagyták a transzcendenciát, s a megismerést nem mint valaminek a megragadását, hanem mint „ítéletet“ vagy „jelentésegységet“ fogják fel“.¹ Amit így az

¹ N. Hartmann: Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin, 1931 14. l.

idealizmus elejtett, a transzcendenciát, Hartmann éppen ezt állítja az ismeretprobléma élére. Ismeretelmélete ugyanis — mint láttuk — annak megállapításával kezdődik, hogy az ismeret nem „teremtés“, nem „létrehozás“, mint ahogy az idealizmus véli, hanem megragadása valaminek, ami minden ismeret előtt és attól függetlenül is létezik. Az ismeret magában létező, tehát megismerésünktől független, azaz transzcendens valóság reprezentációja. E szerint van az ismeretben valami, ami sem nem pszichológiai, sem nem logikai, hanem *metalogikai* és *metafizikai*, nevezetesen éppen az aktuális vonatkozás alany és tárgy között. Ez ugyanis sem nem pusztán lelki aktus, sem nem csupán logikai struktúra, hanem metafizikai mozzanat. S minthogy az idealista ismeretelméletek ezt teljesen figyelmen kívül hagyták, Hartmann pedig épp ezt ragadja meg, s e metafizikai mozzanatban látja a megismerés kizárólagos problémáját, így a transzcendens realitás fogalmában rejlik — mint fentebb már utaltunk rá — Hartmann ismeretelméletének „igazsága“ az idealizmussal szemben, de túlzása, szélsőséges egyoldalúsága is.

Mi tehát röviden Hartmann álláspontja a transzcendens valóság problémáját illetően? Illetve mennyiben van igaza Hartmann felfogásának s mennyiben jelent esetleg túlzást az ő nézete? E kérdések Hartmann ismeretelméletének — erősségének és gyengeségének — a lényegére világítanak rá.

A transzcendencia ismeretelméleti, illetve Hartmann állandó szóhasználatát követve, „*gnoseológiai*“ értelme abban van — úgymond —, hogy a megismert tárgy nem megy át teljesen az ismeretképbe, hanem megmarad annak, ami a megismerés előtt volt. Más szóval azt jelenti ez, hogy a megismert tárgy mindig más, több, mint a róla való ismeretkép; azaz — mint fentebb már láttuk — az ismeret csak reprezentációja a transzcendens, illetve magában létező tárgynak. Míg tehát az idealizmus képtelen különbséget tenni egy dolog fogalma és maga a dolog között, addig Hartmann akként különböztet a kettő között, hogy a dolog fogalma, az ismeretkép csak reprezentációja (mondhatnánk „szimboluma“) a magánvaló, transzcendens dolognak.

Bizonyítékok sorozatát vonultatja fel Hartmann a magán-

valóság igazolása érdekében. E bizonyítékok egyrészt az idealizmusnak a magánvalóság elleni érveit semmisítik meg, mint pl. az idealista „tudat tételének“ cáfolata, s ezek alapján kimutatja Hartmann, hogy a magánvaló dolog *lehetséges*, azaz mind a képzetek, mind pedig a magánvaló dolgok világa fennállhat; másrészt pedig pozitív bizonyítását jelentik annak, hogy a magánvaló fogalmának felvétele egyenesen *szükséges*. A kritikaiság nem ellenkezik a magánvaló fogalmának fenntartásával, sőt éppen abban rejlik a kritikaiság igazi lényege — úgy mond —, hogy kimutatjuk a metafizikait (magánvalót) ott, ahol az valóban megvan. Ezzel természetesen új értelmét adja Hartmann a kritikaiságnak, aminthogy Kant kopernikuszi tettét mindenestől visszafordítja. Ugyanis, ha a megismerés valóban magánvaló dolog reprezentációja a tudatban, akkor az ismeret nem a tudat alkotása, mint ahogy az idealizmus tanítja, hanem csupán „megragadása“ a transzcendens valóságnak. Hartmann nem győzi eléggé hangsúlyozni, hogy „minden reális tárgy transzcendens a gondolkodás számára“, E szerint tehát nem az ész van a lét fölé rendelve, mint Kant és minden idealizmus gondolta, hanem a lét az ész fölé. Egyedül a tárgy a meghatározó az ismeretviszonyban — mondja Hartmann —, az alany pedig a meghatározott.

Valóban elutasíthatatlan Hartmannak az a mély megsejtése, melyet aztán kellő bizonyítással is alátámaszt, hogy a magánvaló, a transzcendens valóság nem hagyható figyelmen kívül az ismeretelméletben. Számolnunk kell a transzcendens realitással, mert valóban megvan, lehetséges, sőt szükséges. Amennyiben tehát Hartmann ezen érveit az idealizmus ellen használja, teljes egészében azonosítjuk magunkat vele, mert a legmélyebb s egyben legjózanabb belátás egyaránt erre kényszerít minden elfogulatlan vizsgálót.

Ámde amikor Hartmann ennél továbbmegy és azt állítja, hogy „minden reális tárgy transzcendens a gondolkodás számára“, továbbá, hogy „egyedül a tárgy a meghatározó az ismeretviszonyban“, azaz, amikor a transzcendens valóság lehetőségének és szükségességének elfogadása után túlnagy szerepet juttat a megismerésben a transzcendensnek, e szélsőséges úton már nem kísérhetjük helyeslőleg bölcselőnket. Bármennyire is

méltányoljuk Hartmannban épp a transzcendens realitás fogalmának az ismeretproblémába való újrafelvételét, s e ponton is, mint oly sok másban, tanítványának kell vallanunk magunkat, mégsem hallgathatjuk el egynémely lényegbevágó aggályunkat.

Hartmann transzcendens realitás fogalma ugyanis nem eléggé differenciált. E differenciálatlanság aztán szembetűnőleg önellentmondásra vezet bölcselőnk rendszerében. Ugyanis ontológiai alapvetésében azt a nézetét adja elő Hartmann, hogy az ismeret mindig csak egy metszet a megismerhetetlen, illetve tárggyá nem tehető transzobjektív létszférából. Más szavakkal: a „tárgyak udvarát“ az „objekció határa“ választja el az ismeretlen transzobjektívtól. E nézetét máshol ezzel egészíti ki: az ismeret tárgyán mint *objectum*on túl van az ismeretlen megismerhető, az *objiciendum*, s ezen túl a megismerhetetlen ismeretlen, a transzintelligibilis. Ezzel azonban teljesen összeegyeztethetetlen az a felfogás, melyre fentebb utaltunk, nevezetesen, hogy „minden reális tárgy transzcendens...“. Ugyanis a reális tárgy nem mindenestől, azaz nem mint olyan transzcendens, csupán *magában hordja* a transzcendenst. Minden reális tárgyban ugyanis éppen az, ami belőle megismerhető, tárggyá tehető, azaz az *objectum*, nem transzcendens, hanem éppenséggel immanens, és pedig szükségképen az. Ebből pedig az következik az ismeretelméletre, hogy nemcsak a transzcendens egyedül probléma a tárgyban, hanem éppúgy probléma az immanens is. Sőt az ismeretelmélet első, főproblémája szükségképen nem a transzcendencia, nem az, ami megismerhetetlen, hanem az immanencia, az nevezetesen, ami egyáltalán megismerhető. Amiért a transzcendencia megléte kimutatható minden ismereti tárgyban -- s eddig egyetértünk Hartmann-nal --, ebből még nem következik, hogy az ismeretelméletben e transzcendensnek kell a főhelyet elfoglalnia, mintha az immanens megismerése teljesen magátólértetődő volna. Az ismeretproblémába helytelenül vonja be tehát Hartmann mint döntő tényezőt a tárgy transzcendenciáját. Ugyanis a tárgy *mint objectum* nem transzcendens, jóllehet elismerjük éppen Hartmann alapján, hogy minden tárggyhoz, illetve minden *objectum*hoz *hozzátartozik* valami „transzintelligibilis transzobjektív“, azaz valami transzcendens.

Az ismeret elsődleges problémája tehát nyilván nem lehet más, mint az objectum problémája, az nevezetesen, hogy mikép ismerhető meg a tárgy. Hogy aztán az objectumhoz transzobjektív (transzcendens) mozzanat is szükségképen hozzátartozik, ez csak módosíthatja az objectum problémáját, amennyiben kizárja az ismeret idealista értelmezését, de nem szoríthatja háttérbe magát az objectumot, miként Hartmann rendszerében történik, ahol az elsődleges ismeretprobléma (az objectum-probléma) helyére a másodlagos, módosító tényező lép, az nevezetesen, hogy az objectumhoz még valami nem-objectum is tartozik. Helyes megfogalmazása tehát az ismeret főproblémájának ez volna: mikép lehetséges, hogy egyáltalán van megismerhető, azaz immanenssé tehető rész is az alapján véve transzcendens létű dolgon? Illetve: miképen ismerhető meg az, ami egyáltalán megismerhető? Mi ad érvényt ez ismeretnek? Azaz: miképen lehetséges immanencia?

De visszatérve Hartmann transzcendenciafogalmára, azt mondja bölcselnök: „...a megismerés annyi, mint transzcendensnek a megragadása”.¹ Ez mutatja legszembetűnőbben, mennyire tévesen érvel Hartmann a transzcendens fogalmával. A megismerés ugyanis nem a transzcendens megragadása épp Hartmann álláspontján, hanem a reális ismereti tárgy objectum-részének a megragadása. Ez az objectum, amit az ismeretben egyedül ragadhatunk meg, szükségképen immanens, és ami rajta túl van, azaz transzcendens, azt nem ragadhatjuk meg az ismeretben, minthogy az szükségképen nem tehető tárggyá, azaz transzobjektív.

Egy más szempontból is megbosszulja magát Hartmann rendszerében a transzcendens fogalmának differenciálatlansága. Hartmann ugyanis különbséget tesz intencionális tárgy és reális tárgy között. E régi megkülönböztetés ellen alapján véve nem lehet semmi kifogás. Ámde Hartmann továbbmegy s azt mondja: „Ismeretelméletileg tekintve az intencionális tárgy teljesen immanens”,² a reális tárgy pedig — mint fentebb már láttuk — transzcendens. „Az intencionális tárgy az aktus

¹ Grundzüge... 91. l.

² I. m. 107. l.

(az intenció) kegyeiből áll fenn — úgymond —, a reális függetlenül az aktustól¹

Ámde az intencionális tárgy és reális tárgy között nem az imanencia-transzcendencia óriási különbsége áll fenn ismeretelméletileg, mint Hartmann gondolja, hanem csupán az, hogy a reális tárgyhöz szükségképen *hozzátartozik* még valami transzcendens is. Egyébként a reális tárgy éppúgy immanens ismeretelméletileg, mint ahogy ontológiailag mindkettő transzcendens mint létező (meglévő aktus vagy dolog); csupán az előbbi immanenciája — ismeretelméletileg — „transzcendens szférába van iktatva” — hogy Hartmann szóhasználatával éljünk —, illetve: az előbbi immanenciájához hozzátartozik valami transzcendens, amennyiben minden ismereti tárgyon vagy tárgyban van valami örök megismerhetetlen, a tudat számára áthatolhatatlan, nevezetesen éppen az, hogy a reális tárgy *ön-magában* (an sich) is létezik (fennáll) valamiképen. Nem helyes tehát minden különbséget eltüntetni az intencionális és reális tárgy között, mint ahogy Rickert teszi s általában az idealizmus; viszont teljesen indokolatlan Hartmann eljárása is, amely meg végtelenre és áthidalhatatlanra ássa a kettő közti szakadékot az immanencia-transzcendencia maximális ismeretelméleti öskettősségével. Ha Hartmann-nak igaza volna, illetve, ha logikusan — azaz komolyan véve a szakadékot — végiggondoljuk álláspontját erre vonatkozólag, akkor olyan apóriához jutunk, mely sohasem oldható meg. E szerint lehetetlen volna bármilyen megismerés. Ugyanis a transzcendenciából eredő ismeret-apóriát Hartmann úgy oldja meg, hogy a kanti tételt, az elvek azonosságának érvényét, kiterjeszti nemcsak a tárgyra mint objectumra, hanem a transzobjektívra is. Erre nála szükség van, mert az objectumot annyira a transzobjektívbe beágyazottnak tekinti, hogy az ismeretre is kizárólagos meghatározó szerepet juttat a transzobjektívnek. Tehát logikusan jár el Hartmann, amikor az elvek azonosságának érvényét a transzobjektívra is kiterjeszti, mert az ő előfeltételei alapján csak így lehetséges az immanens-transzcendens öskettősségének az ismer-

¹ I. m. 108. l.

ret tényszerű monizmusában való szintézise. Ámde ami így Hartmann előfeltételei alapján érthető, az még egyáltalán nem indokolt is egyszersmind. Sőt teljes mértékben indokolatlannak, dogmatikusnak kell tartanunk azt az állítását, amely a transzobjektívét úgy tárgyalja s törvényszerűségeibe akként vél bepillantani, mintha az ismeret tárgya, azaz objectum volna. Tehát vagy nem igazán transzcendens Hartmann transzobjektíve, amely esetben azonban Hartmann-nál egyáltalán nem lehet szó a transzcendens realitás fogalmáról, mert ha a transzobjektív (annak transzintelligibilis része) nem transzcendens, akkor vajjon mi az? Vagy pedig ha mégis csak transzcendens az, akkor nem vonatkoztathatunk rá olyan törvényszerűséget, meghatározottságot, amely csak az objectumról, azaz az immanensről állítható.

Látjuk tehát, hogy az a felfogás, mely szerint az intencionális és reális tárgy közt az immanencia-transzcendencia viszonya áll fenn, oly áthidalhatatlanra ássa a kettő közti szakadékot, amely lehetetlenné teszi az ismeretprobléma megoldását, s oly dogmatikus elméletbe kényszeríti az elmét, mint az elvek azonossága érvényének a transzcendensre való kiterjesztése. Az intencionális és reális tárgy tehát ismeretelméletileg homogén s csupán az intencionális tárgy és a reális tárgyon vagy tárgyban lévő transzcendens heterogén. Épp ez a plusz, ez a transzcendens „többlet” különbözteti meg a reális tárgyat a képtől, illetve intencionális tárgytól. Kant híres hasonlata tehát, mely szerint száz valódi és száz képzelt tallér közt nincs semmi különbség, ennek alapján teljesen téves; ugyanis a különbség indexe épp ez a „kis” többlet, ez a minimális plusz, a transzcendencia. Nevezhetjük ezt *transzcendens minimumnak*, amennyiben e transzcendensről minimális dolog állítható, az csupán, hogy valamiképen megvan. Hartmann ezzel szemben maximális jelentőséget tulajdonít a transzcendensnek, mint-hogy az ismeret — szerinte — a *végtelen* transzobjektívből (transzcendensből) való metszet.

A transzcendens fogalmának tisztázatlanságát mutatja Hartmann azon felfogása is, mely szerint „a magánvalónak

nem kell irracionálisnak... lennie“.¹ E megállapításnak csak akkor volna értelme, ha magánvalóságon Hartmann valami merőben mást értene, mint általában a filozófiai gondolkodás. Azonban a magánvalóság fogalmának ilyen esetleges új értelmezéséről Hartmann-nál szó sincs. Sokkal inkább az állapítható meg, hogy Hartmann egész ismeretmetafizikáján egy szempontbeli differenciálatlanság vonul végig, amely minduntalan túlzott, téves megállapításokhoz vezet: bölcseleinket éppen a magánvalóság, illetve transzcendencia fogalmát illetően. E szempontbeli differenciálatlanságot az jelenti, hogy legtöbb esetben nem tesz eléggé különbséget az ontológiai és ismeretelméleti szféra között. A reális tárgyak *ontológiai* különvalóságából pl. azok *ismeretelméleti* különvalóságára, azaz transzcendenciájára következtet akárhány esetben. A magánvalóság (transzcendencia) kettős (ontológiai és ismeretelméleti) értelme miatt aztán a quaternio logikai tévedése forog fenn, miként — mint láttuk — Rickertnél is. A premisszában mindenütt ontológiai értelemben veszi Hartmann a magánvalóságot, mikor is a reális tárgyak különvalóságáról, a gondolkodással szemben való másszerűségéről, heterogeneitásáról beszél; a konklúzióban viszont már ismeretelméletileg értelmezi a magánvalóság fogalmát. Csak e quaternio alapján érthető, hogy az elemzés oly mestere, mint Hartmann, ahhoz az ismeretelméleti képtelenséghez jut, melyre már utaltunk, nevezetesen, hogy „minden reális tárgy transzcendens a gondolkodás számára“.

Hartmann-nak a transzcendencia mellett való kiállása — mint ahogy már több ízben hangsúlyoztuk — valóban indokolt és nagyon is szükséges az idealista ismeretelméletek egyoldalúságával szemben. Azonban Hartmann ugyanakkor a másik végletbe csap át és túllő a célon, amikor oly tételhez jut, mint a fenti, ahelyett, hogy ezt állapítaná meg: minden reális tárgy, illetve ismereti tárgy *magában hordoz* valami transzcendenst. Ez a valami a transzcendensből az — mint ahogy fentebb kimutattuk —, ami a gondolat és lét örökre áthidalhatatlan különbségét jelenti. E belátás azonban azt előfeltételezi, hogy az *ontológiai és ismeretelméleti szempontokat ne engedjük összekeveredni*, illetve, hogy az *ismeretelméletet igye-*

¹ I. m. 230. l.

kezzünk megszabadítani az ontológia nyomása alól. E fontos kérdésre alább még visszatérünk.

A transzcendenciaproblémával szoros összefüggésben van az ismeret tárgyának a kérdése. E téren legszembetűnőbb Hartmann ismeretmetafizikájának benső ellentmondása. Hartmann szerint ugyanis az alany a tárggyal (reális tárggyal) szemben *receptíven* viselkedik, amennyiben — mint már láttuk — „egyedül a tárgy meghatározó az ismeretviszonyban, az alany pedig a meghatározott“. Ez a receptivitás azonban — úgymond — nem jelenti azt, mintha az alany teljesen passzív volna, ugyanis a *kép* felépítésében az alany nagyon is teremőleg részesedik.¹ A tárggyal szemben való receptivitás és a képpel szemben való spontaneitás Hartmann szerint nem zárja ki egymást.²

Ámde ez így nyilván önellentmondás. Ugyanis a tárggyal szemben való receptivitás, azaz a tárgynak az ismeretviszonyban való kizárólagos meghatározó szerepe nem egyeztethető össze a képpel szemben való spontaneitással; mert hogy az alanyt a tárgy határozza meg az ismeretviszonyban, ez nem jelenthet mást, mint a megismerő alany funkciójának és alkotásának, tehát magának az ismeretnek, illetve képnek a reális tárgy által való meghatározottságát. Ha pedig illetétképen a reális tárgy határozza meg az alanyt, illetve a képet, miként lehet szó az alany spontaneitásáról? Bármennyire is ragaszkodik Hartmann a tudat spontaneitásának a fenntartásához, legalább a képet illetően, mégis, mihelyt nyilvánvaló lesz az, hogy a reális tárgynak az alanyon keresztül való meghatározó funkciója is egyedül csak az ismeretre, azaz a képre vonatkozhatik, nem marad hely ez ismeretmechanizmusban az alany spontaneitása számára.

Az ismeretelméleti idealizmus és realizmus évezredes nagy harca jelentkezik e problémákban. Hartmann teljes meggyőződéssel küzd itt az idealizmus ellen, amelynek ismeretelméleti sajátossága az, hogy az alany spontaneitását hangsúlyozza. Az idealizmus ellen küzdve helyez tehát Hartmann

¹ I. m. 47. l.

² U. o.

oly nagy súlyt az alany receptivitásának, azaz a tárgy által való meghatározottságának tételére. Ámde ezzel a realizmus kellős közepébe jutna, amit szintén nem szeretne s ezért tartja meg, mintegy tehát a realizmus egyoldalúságát kikerülendő, az alany spontaneitását is. Azonban az idealizmus és realizmus ilyen módon való elkerülése, éppen az alany receptivitásának és spontaneitásának ellentmondó fenntartása miatt, nem sikerülhetett. Az ismeret tárgyának a problémája és vele az idealizmus és realizmus évezredes egyoldalúságainak elkerülése — mint alább majd látni fogjuk — nem oldható meg másként, csak úgy, hogy az ismeretelmélet szempontjait, területét és módszerét elkülönítjük az idealizmus logikai s a realizmus ontológiai szempontjaitól, azaz, ha az ismeretelméletet, mint *autonóm* tudományt fogjuk fel.

20. Az *igazságkritérium*nak sokkal döntőbb szerepe van Hartmann ismeretelméletében, semmint azt maga Hartmann gondolja. Abból az alapjában véve igen helyes ismeretelméleti belátásból ugyanis, mely szerint az igazság, mint ismeret, tisztán ismeretelméleti ügy — amit fentebb már láttunk —, az következik, hogy az ismeret gyökerei egybeesnek az igazság gyökereivel. Azaz nemesak a dualisztikus kiegészítődésű ítélet hordoz magában igazságot, hiszen ez már *logikai* igazságot (helyességet) jelent; hanem az ítéletbe nem foglalt, tehát pusztán a képzetben kifejezett és birtokolt ismeret is igazság-jellegű, amennyiben valóban magában létező tárgyat ragadott meg a képzet. Az igazság ismeretelméleti értelme tehát egyet jelent az ismeret *mértékével*. Az ismeret tárgyának mint mértéknek a problémája (Rickert) e szerint azonos az ismeretelméleti igazságkritérium (Hartmann) problémájával. Így az igazság ismeretelméleti értelmezéséből oly nagy érdek, oly lényegbevágó szerep hárul az igazságkritérium problémájára, amelytől éppen az ismeretmetafizikán belül az ismeretlehetőség nagy igényének sorsa függ. Az igazság ismeretelméleti értelmezésének ezt a nagy következményét nyilván Hartmann sem látja, mert egyrészt sohasem utal arra az összefüggésre, amely az igazságkritérium és az ismeret tárgya (mértéke) között ekképen

fennáll; másrészt az igazságkritérium felületes kidolgozásán egyáltalán nem tapasztalható, hogy Hartmann tudatában lett volna annak, mily nagy teoretikus érdek fűződik az igazságkritérium problémájához éppen az ő ismeretmetafizikáján belül. Pedig ha nincs megbízható igazságkritérium, ez azzal egyértelmű Hartmann ismeretelméletében, hogy nincs biztos ismeretkritérium.

S valóban, mindennekfölött éppen a miatt válik Hartmann ismeretelméletében illuzóriussá az ismeret, hogy csak relatív és negatív kritérium (mérték) van az igazság (ismeret) számára s pozitív kritériummal csupán azon tárgyak ismerete rendelkezik, melyekkel kapcsolatban a priori és a posteriori megismerés egyaránt lehetséges (reális létezők).

A relatív, illetve negatív kritérium abból adódik, hogy egy transzcendens tárgyat két vagy több különböző, heterogén reprezentáció (ismeretadat) hoz viszonyba a tudattal. Minthogy e két reprezentáció egy tárgyra vonatkozik, tartalmilag egyezniök kell egymással, mégha ez az egyezés nem a teljes vagy részleges fedés is; azaz valamiképen össze kell illeniök, amennyiben egyugyanazon tárgyról nem mondhatnak ellentmondót.

Ámde — mint azt Hartmann is világosan látja — ez csak negatív kritérium, minthogy a nem-egyezés mutatja a két reprezentáció (ismeret) egyikének vagy éppen mindkettőnek nem-igazság voltát, de az egyezés még nem bizonyítja az ismeret igazságát.

Ezen kívül Hartmann még csak egy kritériumot említ, ami már valóban pozitív kritérium, nevezetesen az a priori és a posteriori ismeret egyugyanazon tárgyra vonatkozó funkcióinak egymás számára való korrektívum-jellegét. Egyrészt azonban ez sem vezet az ismeret (mint transzcendens megragadása) kritériumának elégséges, az ismeret lehetőségét megalapozó megoldásához. Másrészt pedig mi a kritériuma az ideális tárgyakra vonatkozó, azaz tisztán a priori ismeretnek? Erre nincs felelet Hartmann-nál.

„Az ismeret több, mint képzet“¹ — ezt helyesen látja Hartmann. Szerinte ismeret csak ott van, ahol a képzet magán-

¹ I. m. 474. l.

valóra vonatkozik, minthogy az ismeretviszony a magánvaló és a képzet viszonya. Ez igen tetszetős állítás. Ámde hogyan dönthető el az, hogy egy képzet „tiszta képzet“-e (fantáziakép, álom, illúzió stb.), vagy ismeretközvetítő képzet? Mi a pozitív és elégséges kritériuma az ismeret igazságának? Erre a kérdésre Hartmann ismeretmetafizikájában nem találunk feleletet.

Hartmann kritériuma tehát csak az immanencián belül oldja meg az igazságproblémát. Azt azonban, hogy az ismeret valóban ismeret-e a szó ismeretmetafizikai értelmében, azaz transzcendensre vonatkozó viszony-e vagy csak illúzió, Hartmann ismeretmetafizikája alapján nem lehet eldönteni. Így tehát az ismeretprobléma e rendszer alapján végső kérdésében megoldatlan s az ismerettranszcendenciának mindenáron való fenn-tartása dogmatizmus.

21. Az ismeretjelenség és az ismeretprobléma elemzése közti különbség tárgyalásánál azt mondja Hartmann, hogy míg az ismeretjelenség elemzése csak a quaestio facti-t tárgyalja, addig a problémaelemzéssel már a quaestio iuris kezdődik, melynek lényegét Hartmann annak kimutatásában látja, hogy az ismeret, mint tény (faktum), szükségképen metafizikai jellegű.¹ Ez az egyetlen hely, ahol Hartmann a quaestio iuris elvét említi ismeretmetafizikájában.

Minden eddigi ismeretelméletet tekintetbe véve is ez az egyetlen új megfogalmazása a quaestio iuris elvének a kanti (s a vele egyező rickerti és egyéb hasonló) logikai értelmezés mellett. Már ez újszerűség miatt is nagy figyelmet érdemel Hartmann-nak ez a kísérlete. Ő az első gnozeológus, aki elveti Kant óriási tekintélyű quaestio iuris elvét és ugyanakkor igyekszik ezt valami mással pótolni. Mert, hogy a pozitivista és materialista ismeretelméletek elutasították ez elvet s a quaestio facti síkjában akartak maradni, ez természetesen következett azokból az előfeltevésekből, melyek sajátos, túlzó mód realista kiindulópontjukat jellemzik. E szempontból, nevezetesen a quaestio iuris szempontjából tehát ezek a kísérletek egyenlő elbírálás alá esnek a Kant előtti pszichologista és ontologista ismeretelméletekkel. Ámde Hartmann esetében egészen másról van szó.

¹ I. m. 37. l.

Ő szintén elutasítja a Kant által ajánlott logikai megfogalmazású quaestio iuris-t, de ugyanakkor nem akar visszatérni a quaestio facti síkjára, hanem egy merőben új megfogalmazású elvet, egy új quaestio iuris-t szándékozik bevezetni.

Hogy miért nem alkalmazta Hartmann Kant quaestio iuris elvét, az érthető az ő fenomenológiai meggondolásaiból, melyek szerint az ismeretjelenségnek csupán egyik oldala a logikai, míg a metafizikai jelleg az ismeretnek — szerinte — lényege. Nem követhette tehát Kant quaestio iuris elvét, mert ez olyan szempontok (logikai) egyeduralmát és kizárólagosságát jelentette volna — mint Rickertnél is láttuk —, melyek az ismeretprobléma lényegbevágóbb, fontosabb szempontjainak (metafizikai) háttérbeszorításához s így az igazi ismeretprobléma elleplezéséhez, sőt éppen elsikkadásához vezettek volna. Hartmann ismeretelméleti kezdeményezése minden egyoldalúsága mellett is éppen e miatt történeti jelentőségű a filozófiai gondolkodás szempontjából, nevezetesen, hogy az idealizmus és transzcendentálisizmus túlzásai és képtelenségei ellen nem a szokványos realizmus alapján igyekszik harcolni, hanem olyan új szempontokat igényel és keres, melyek az idealizmus leküzdését a realizmus egyoldalúságainak elkerülése mellett is lehetővé teszik. Hogy ez a kísérlet sok szempontból nem mondható sikeresnek, ez kisebb hiba, mint amilyen nagy magának a kezdeményezésnek, a vállalkozásnak, illetve a benne lévő probléma-érzéknek az értéke.

Hartmann quaestio iuris-ának az újszerűsége azért nagy-jelentőségű, mert megtörte egy általános előítéletté rögződött elv közkeletű érvényét, nevezetesen, hogy a quaestio iuris-szempont fenntartása szükségképen maga után vonja az idealizmust, illetve a transzcendentális módszert. Hartmann kísérlete — mégha nem kielégítő is, mint alább látni fogjuk — arra figyelmeztet, hogy a quaestio iuris elvének nem kell okvetlenül, illetve szükségképen logikai értelmezésűnek lennie.

Ámde milyen legyen ez az elv, ha nem logikai? Az e kérdésre adódó Hartmann-féle feleletet azonban már nem fogadhatjuk el. Hartmann ugyanis — mint láttuk — abban véli a quaestio iuris elvének helyes fogalmát adni, hogy az ismeret tényének metafizikai jellegét kiemeli.

A quaestio iuris-elv ezen újszerű megfogalmazása valóban elkerüli az idealizmus és transzcendentalizmus egyoldalúságát, az ismeret logikai oldalának a kizárólagos fontosság rangjára emelését; sőt a Kant előtti ismeretelméleteknek többé-kevésbé a quaestio facti síkjában mozgó pszichologizmusát is. Amde ugyanakkor mégis éppúgy az egyoldalúság útjára tereli az ismeretelmélet problematikáját, mint Kant, illetve Rickert idealista logizmusa, amennyiben nála ismét csak az ismeret *egyik oldala*, nevezetesen a *metafizikai* nyomul előtérbe s az foglalja el a kizárólagosság helyét. Hogy az ismeret metafizikai (ontológiai) meghatározottságának ez a kizárólagos előtérbenyomulása épp oly túlzás, mint a logikai jellegnek túlzó módon való kihangsúlyozása Rickertnél, csupán egy másik irányban, ezt alább — minden ellentmondásával és realista egyoldalúságával mint logikus következményeivel együtt — látni fogjuk. Most csupán annak megvizsgálása fontos, hogy az ismeret metafizikai jellegének ez az előtérbenyomulása, sőt az ismeretproblémára nézve valósággal kizárólagossága milyen következményekkel jár a quaestio iuris általános elve szempontjából. Mert ha elejtjük is a Rickert bírálatában előadott indokok alapján a quaestio iuris idealista-logikai értelmezésének hatályát, annyiban mégis csak ragaszkodnunk kell Kant eme nagyjelentőségű felfedezéséhez, amennyiben az a quaestio facti síkjának, tehát a pszichologizmusnak és ontologizmusnak az elhagyását jelenti. Egyelőre ily negatív kritérium is elégséges: az ismeretelmélet nem pszichológia és nem ontológia, azaz nem mozoghat a quaestio facti síkjában. Hogy aztán mely síkban kell mozognia, ha sem a quaestio facti, sem pedig a logika nem lehet az a sík, ezt alább — mint már Rickertnél is utaltunk rá — beható vizsgálat tárgyává tesszük. Itt most csak annak a megállapításán van a hangsúly, hogy Hartmann quaestio iuris-elve, bármennyire is méltányoljuk a kezdeményezés értékét, nem jelent igazi quaestio iuris-t, azaz valódi másszerűséget a quaestio facti-val szemben. Ugyanis az ismeret metafizikai jellegének kiemelése, mint Hartmann quaestio iuris-ának lényege, amennyiben metafizikai jellegen Hartmann az ismeret tárgyainak ontológiai magánvalóságát, tehát *tényleges* létét érti, éppen a *quaestio facti síkjára való visszatérés radikális megvalósítását*

jelenti. Hartmann quaestio iuris-elve tehát végeredményben mégsem ajánl újat a quaestio facti-val szemben, illetve semmi olyasmit, ami ne tartoznék szükségképen a quaestio facti síkjába. Legfeljebb csak arról van szó Hartmann ismeretmetafizikájában, hogy a *Kant előtti* quaestio facti-t igyekezett elkerülni, amennyiben a pszichologizmust legyőzte. Ámde ez még egyáltalán nem jelenti a quaestio facti síkjának elhagyását. Sőt Hartmann ismeretmetafizikája szükségképen maga után vonja az ismeret realitás-jellege mellett, azaz a quaestio facti síkjában való megmaradást. Hartmann nem is tűz alapjában véve más célt ismeretelmélete elé, mint a „tényálladék“ megértését,¹ s így egész ismeretmetafizikája természetszerűleg a „tényálladék“, azaz a quaestio facti síkjában mozog.

Hogy Hartmann mégis — legalább is szóhasználatban ² — igényli a quaestio iuris elvét — mint fentebb láttuk —, egyrészt ez is bizonyosága annak, hogy ez az elv, illetve ez a filozóféma Kant egyik legnagyobb jelentőségű ismeretelméleti felfedezése, amely az ismeretelméletnek annyira nélkülözhetetlen szempontja, hogy annak hiánya az ismeret problémájának alapjaiban való elhibázását jelenti; tehát Hartmann, az idealizmus legnagyobb élő ellenfele, maga is nélkülözhetetlennek tartja a quaestio iuris elvének valamilyen formájában való fenntartását; másrészt pedig épp az, hogy lényegében mégis csak megmarad ő is a quaestio facti síkjában, azt mutatja, hogy Hartmann quaestio iuris-elve éppúgy ál-quaestio iuris elv, mint ahogy Rickert transzcendenciája csupán ál-transzcendenciának bizonyult. Azaz: amint Rickert elsikkasztja a transzcendenciát, jöllehet nem akarja, éppúgy ejti el Hartmann a quaestio iuris elvét, bár azt hiszi, hogy annak érvényét új formában fenntartotta. E kettős bírálatból tehát az a nagyjelentőségű tanulság vonható, hogy az ismeretelmélet exemplum crucis-a — mint alább majd részleteiben is látni fogjuk — éppen a transzcendenciaprobléma és a quaestio iuris elv.

¹ I. m. 314. l.

² I. m. 37. l.

22. Az eddig tárgyaltakon kívül még több olyan probléma is van Hartmann ismerettanában, amelynek megoldását hiába keressük ez ismeretmetafizikában. Hartmann sok kérdést szándékosan nem oldott meg, óvatosságból. Valóban van olyan probléma, amely lényegében megoldhatatlan. Távol áll tehát tőlünk, hogy felelőssé tegyük Hartmannt olyasmiért, aminek oka magában a kérdésfeltevésben, illetve megismerő képességünk egyetemes meghatározottságában rejlik. Ámde Hartmann olyan problémákat sem oldott meg valójában, amelyeknek megoldhatóságát egyáltalán nem tagadta, sőt amelyekről némi esetben éppen azt hitte, hogy valóban meg is oldotta őket. Pl. egyáltalán nem eldönthetetlen kérdés a képzet és ítélet ismeretelméleti szerepe. Erre nézve pedig semmi világos álláspontot nem találunk Hartmann-nál.

A képzetfunkciónak minden bizonnyal nagy jelentőséget tulajdonít Hartmann, hiszen ha egyszer az ismeret nem egyéb, mint magánvalónak megragadása, illetve reprezentációja a tudatban, e „megragadás“, illetve „reprezentáció“ csak a képzet funkciója által képzelhető el. Egy helyen azt a nyilakozatot találjuk Hartmannnál, hogy a megismerés több mint pusztán képzet. Ez a többlet viszont nyilván nem kereshető másban, mint az ítéletben. S ha azon a véleményen van Hartmann, hogy a tudat különbséget tud tenni az objektív kép (képzet) és a tárgy között, akkor ez a különbségtétel nem történhetik a képzet funkciójával, mert ellentmondó volna, hogy a képzet túl tud jutni a képzeten, azaz önmagán. Ha mégis rendelkezik a tudat ily különbségtevő erővel, amit egyáltalán nem vonunk kétségbe, akkor nyilván csak a képzeten túl, az ítélet lehet az a funkció, amely ezt a különbségtételt végzi. Erre nézve, egyáltalán az ítéletnek ismeretelméleti szerepére nézve azonban Hartmann-nál nincs semmi állásponti megfogalmazás. Nyilvánvaló tehát, hogy Hartmann nem látta a képzet, ítélet funkcióinak ismeretelméleti problematikáját. Az is valószínű, hogy az ítéletproblémának az ismeretelméletbe való bevonását idealista megterheltsége miatt eleve az idealizmus irányába való kisiklásnak tartotta a nélkül, hogy kellő mértékben mérlegelte volna a helyzetet. Minthogy azonban — mint alább majd látni fogjuk — e problémának, nevezetesen a képzet, ítélet funkcióiban

rejlő kérdésnek óriási szerepe van az ismeretelméletben, hiszen a megismerés a tudat eme kettős „lépése“ által történik; ezért Hartmann ismeretmetafizikáját e probléma mellőzése miatt hiányosnak kell tartanunk.

Megoldatlan Hartmann ismeretelméletében az a posteriori ismeret problémája is. E probléma, illetve Hartmann szóhasználatára szerint „apória“ abban áll, hogy az a posteriori ismeretnek egyfelől adatás-jellege van, minthogy ez mindig „individuális ismeret“, s ez az adatás „érzéki adatás“-t jelent; másfelől ez a megismerési mód is, mint általában minden megismerés, „transzcendens tárgy megragadása“. Ebből pedig ily kiélezett probléma adódik: mikép tudhat az alany az a posteriori megragadható tárgyról a nélkül, hogy akár az adatás maga, akár a tárgy transzcendenciája látszattá ne válnék? Erre a kérdésre nemcsak hogy nincs felelet Hartmann-nál, de ő egyenesen azon a véleményen van, hogy „ez apória valódi megoldását az ontológiai tárgyalás éppoly kevésbé tudja eszközölni, mint bármely más elmélet“.¹ E probléma megoldatlan volta pedig csaknem azzal egyértelmű, hogy általában az ismeretprobléma nincs megoldva.

Amde az a priori megismerés problémáját sem juttatja Hartmann végeredményben kielégítő megoldáshoz. Ugyanis, ha azt az igényt támasztjuk — úgymond —, hogy az általános érvényű belátás (a priori ismeret) reális ténylegességekbe adjon bepillantást, az immanens a prioriból transzcendenst csinálunk. Ebből pedig ez a probléma következik: hogyan lehetséges a priori szemlélet, amely egyszersmind transzcendens érvényű is? Hartmann így felel e kérdésre: csak úgy, ha az alany elvei egyszersmind a tárgy elvei is, azaz ha az ismeretkategóriák létkategóriák is. Az elvek azonosságának eme tételénél — mint láttuk — Kantnak a „minden szintetikus ítélet legfelsőbb alap-tételére“ hivatkozik, nevezetesen Kant azon megállapítására, mely szerint „a tapasztalat lehetőségének feltételei általában egyszersmind a tapasztalat tárgyai lehetőségének is feltételei és épp ezért objektív érvényűk van az a priori szintetikus ítéletben“. Hartmann tehát fenntartja e tétel érvényét, csupán nem

¹ 1. m. 394. l.

mint a szintézis legfőbb elvét, azaz, mint „idealista előítéletet“, hanem mint oly feltételt, mely mellett egyedül lehetséges az a priori ismeretnek „objektív érvénye“. Azonban épp ez ébreszt aggályt bennünk; nevezetesen az, hogy amíg Kantnál eme legfelsőbb tétel, az elvek azonosságának tétele szigorúan következő idealista álláspontjából, azaz a tapasztalat tárgyainak feltételei nála azért egyeznek a tapasztalat feltételeivel, mert mindkettőt az értelem szabja meg, addig Hartmann-nál az elvek azonosságának tétele semmi előzményből nem következik; tehát nem elvileg megalapozott ez a „megoldás“, hanem csupán dialektikailag alátámasztott: így kell lenni, mert különben nincs „objektív érvénye“ az a priori ismeretnek. Hartmann tehát nem szigorú bizonyítékok alapján jut el az egyik legfőbb ismeretprobléma „megoldásához“. Pedig nemcsak az a priori ismeret, de még egyéb más ismeretprobléma is, mint a problématudat, az ismeretprogresszus, s egyáltalán az alany-tárgy apóriája, mind-mind az elvek azonosságának tételében nyer megoldást.

Ámde csak látszat-megoldás ez, amennyiben újabb problémát von maga után. Ugyanis, míg Kantnál tisztán látható, hogy miben áll az elvek azonossága, nevezetesen az értelem tárgyteremtő funkcióinak törvényszerűségében, amely elégségesen, azaz elvileg meg van alapozva a kriticismusban, addig Hartmann ismeretmetafizikájában nyitva marad az a szükségkép adódó és elleplezhetetlen kérdés, hogy: mi is az az „elvek azonossága“? Hogyan és miképen lehetséges ez? A tárgy vonásainak az alanyi alakzatra való „átvitele“ s ez alakzatnak ezáltal való objektívvé alakítása hogyan megy végbe? Igen jellemző Hartmannra, hogy úgy gondolja, miszerint az „átvitel“ „hogyan-jára“, azaz az ismeret objektivitásának legfontosabb kérdésére felelni „nem szükséges“. ¹ Pedig Kant óta éppen ez az ismeretelmélet alapvető kérdése. Nyilván e kérdésfeltevést is az idealizmus sajátságának tekinthette Hartmann, mint ahogy az idealizmus valóban monopolizálta is annak lehetőségét, ahogyan az ismeret objektivitásának a kérdése megoldható volt. Részben összefügg az ismeret objektivitásának a kimutathatósága a quaestio iuris kérdésével s ennyiben alább még visszatérünk rá.

¹ I. m. 314. l.

Hartmann fél az elmélettől, ezért eleve megismerhetetleneknek, „mélyen irracionálisaknak“ tartja azokat a közös lételveket, melyek az alany-tárgy ontológiai kettősségét ismeretelméleti monizmussá egyesítik. Amde a filozófia nem állhat meg a ténynél (fenomenológia), sem a kérdésnél (aporetika), hanem szükségképen *elméletté* (teória) kell kiteljesednie, azaz felelnie is kell. Természetesen vannak *agnosztikus pontok* (hiatus irrationalis) is, melyeknél a filozófiai okoskodásnak tehetetlenül meg kell állnia. Azonban jelen esetben nem oly kérdésről van szó, mellyel szemben tehetetlen volna az emberi szellem. Mostani értekezésünkben, amely csak kritikai előkészítője kíván lenni annak az ismeretelméleti tájékozódásnak, melyet egyedül tartunk helyesnek, természetesen nem anticipálhatjuk azokat a megoldásokat, melyek azon ismeretelmélet kellős közepébe vezetnének bennünket, amelynek jelen alkalommal csupán a *fogalmát* szándékozunk tisztázni; mégis, némileg már birtokában is az ismeret egynémely problémája megoldásának, *határozottan fenntartjuk annak lehetőségét, hogy az ismeretelméleti monizmus* (a tárgy és alany kettősségét áthidaló ismeret) *mikéntjének, érvényességi alapjainak* (objektivitásának) *a felkutatására van mód*. Hiszen erről lemondani egyértelmű volna azzal, hogy az ismeretelmületről mint tudományról általában mondunk le.

Végeredményben tehát Hartmann ismeretmetafizikája *álláspont nélküli álláspontban* végződik, amely így önként túl utal önmagán. E túlutalást a részletekben egyébként — mint láttuk — nem egyszer zseniális ismeretmetafizika nemcsak hogy kizárná, de az előadott bírálat alapján egyenesen maga után vonja.

23. Hartmann ismeretmetafizikája — mint láttuk — azt igyekszik minduntalan kimutatni, hogy az ismeretben van valami, ami sem nem pszichológiai, sem nem logikai, hanem *metafizikai* tényező, nevezetesen az aktuális vonatkozás alany és tárgy közt. Ez valóban sem nem pusztán lelki aktus, sem nem csupán logikai struktúra, hanem metafizikai mozzanat. Ennyiben teljesen igaza van Hartmann-nak. Az ismeretnek ugyanis, mint az alany és tárgy között meglévő viszonynak, *van meta-*

fizikai oldala is. Ezzel együtt abban is igazat kell adnunk teljes mértékben Hartmann ismeretmetafizikájának — mint ahogy erre már utaltunk —, hogy kritikátlan az az ismeretelmélet, amely tagadja a metafizikait ott, ahol pedig az valójában jelen van.

Ámde Hartmann-nál nemcsak erről van szó. Ő ugyanis ennél sokkal tovább megy, s abból a tényből, hogy az ismeretnek van metafizikai oldala is, arra következtet, hogy az ismeretprobléma *alapjában véve metafizikai probléma*. Ez pedig már az ismeretproblémának olyan irányba való terelését jelenti, amely egyrészt teljesen indokolatlan, másrészt, vagy talán épp ezért — mint láttuk — csak látszat-megoldáshoz vezet. Ugyanis amiként a logikai struktúrának az ismeretben való elvitathatatlan jelenlétéből egyáltalában nem következik az, hogy az ismeretelméletnek *ismeretlogikává* kell lennie, amely idealista törekvés ellen éppen Hartmann küzd legelszántabban, éppúgy téves az a következtetés, amely az ismeret metafizikai mozzanatainak megállapításából ahhoz a tételhez jut, hogy az ismeretelméletnek *ismeretmetafizikává kell válnia*. Sokkal inkább az a helyes ismeretelméleti tájékozódás, amely kimutatja, hogy a metafizikai mozzanat *csupán egyik oldala* az ismeretnek, amely mellett ott van még a vele egyenlő elbírálást és méltánylást igénylő *logikai oldal* is, sőt mint utolsó a pszichológiai is. Amint tehát téves volt a pszichologizmus, amely az ismeret lelki aktus-jellegét állította előtérbe, éppúgy téves egyrészt az az idealizmus is, amely viszont csupán az ismeret logikai struktúráját hangsúlyozza, másrészt Hartmann ismeretmetafizikája is, mely ismét csak az ismeret egyik mozzanatának akar kizárólagos fontosságot tulajdonítani. Hartmann ismeretelmélete ezzel az egyoldalúságával a *realizmus* minden hibájának következményeit magára vonta.

Mindebből pedig egyrészt az következik, hogy miként Rickert ismerettana, úgy a Hartmanné is téves általánosítás hibáját követi el már kiindulásában, amennyiben az ismeret egyik mozzanatának a meglétéből arra következtet, hogy az ismeret problémája egyértelmű annak az egy mozzanatnak (legyen az logikai vagy metafizikai) magának a problémájával; másrészt éppen a téves általánosítás nyilvánvalóvá válása mu-

tatja meg az első helyes utat az egyoldalúságtól mentes s épp ezért az ismeretproblémát legsajátosabb lényegében megragadó ismeretelmélethez, amelynek e szerint legfőbb elve az, hogy *az ismeretnek nem egyes mozzanatait* (pszichológiai, logikai vagy metafizikai) *kell megragadni, s az ismeretproblémát ekként egyoldalúlag lefokozni, hanem az ismeret benső meghatározottságát minden egyoldalúságtól menten, a maga teljes egységében, totális valóságában kell tekintetbe venni.* Ennek a sajátos „*gnozeológiai*” feladatnak pedig az ismeretelmélet csupán akkor tud megfelelni — mint alább ezt majd kifejtjük —, ha nem tévelyedik el sem egyik (logikai), sem másik (metafizikai) irányba, hanem megmarad önmagának, azaz ismeretelméletnek.

Hartmann ismeretmetafizikájának egyoldalúsága tehát általában a *realizmus* egyoldalúsága. Most pedig csupán még annak kimutatása van hátra ez ismeretmetafizikával kapcsolatban, hogy e realista színezetű ismeretelméleti egyoldalúság — Rickert idealista egyoldalúságával e szempontból egyértelműleg — onnan ered, hogy Hartmann is *heteronómnak* tekintette az ismeretelméletet, heteronómnak — nem a logikával, de — az ontológiával szemben.

Az ontológia és ismeretelmélet (gnozeológia) „kölesönviszonya”, hiába ígéri Hartmann ismeretelmélete kezdetén, hogy megoldódik végül, egyáltalán nem nyer kielégítő megoldást. És alapjában véve ebben rejlik Hartmann ismeretmetafizikájának egyik legsebezhetőbb pontja. Ugyanis vagy az ontológia épül az ismeretelméletre, vagy fordítva. Egyiknek *philosophia prima*-nak kell lennie, azaz elsőnek, alapvetőnek, autonómnak. Ámde Hartmann ontológiája nem „*mer*” autonóm lenni; ettől visszatartja Hartmannt Kant kritikájának tisztelete. Mi sincs tőle távolabb — úgymond —, mint visszaesni a Kant előtti dogmatikus ontológiába. Viszont mégis csak ez a heteronóm ontológia szolgál alapul nála az ismeretelméletnek, amiből az következik, hogy az ismeretelmélet is heteronómmá válik. Kantnál autonóm szerephez jut ugyan az ismeretkritika (bár az autonóm kifejezést nem használja); ámde ez mégsem vezethette a königsbergi bölcset az autonóm ismeretelmélet koncepciójához, minthogy az ismeretelmélet autonómiája helyett nála az

ismeretkritikának *mint logikának* az autonómiája érvényesült. Hartmann bizonytalansága az ontológia-ismeretelmélet elsőbbségi kérdésében, a „kölesönös feltételezettség“ ultima ratio-szerű „megoldása“, ami — mint alább látni fogjuk — egyáltalán nem indokolt feltevés, a legvilágosabban mutatja, hogy nem kerülhető ki e régi kérdésben való döntés. Az ontológia szolgál-e alapul az ismeretelméletnek, avagy fordítva? Melyik a philosophia prima, melyik alapvető, melyik autonóm?

Az ókorban még nem ért meg e probléma öntudatos, határozott döntéshez, amikor is még a fogalmak sokkal differenciálatlanabbak voltak. A középkor azonban már határozott állást foglalt el e kérdésben és pedig az ontológia autonómiája mellett. Az újkori gondolkodás ezzel szemben Descartes óta mindinkább máshol keres alapot a filozófia számára; míg végül az újkori filozófia legnagyobbjában, Kantban megért a vajúdo probléma éppoly öntudatos és határozott megoldásra, mint a középkori, csak azzal éppen ellentétesen. Kant s az egész újkantianizmus az ismeretkritikát (logikát) tekinti alapvetőnek (autonómnak) az ontológiával (metafizikával) szemben. Ez Kant legnagyobb öröksége, mellyel Hartmann nem tud mit kezdeni. A középkori ontológiától teljes mértékben idegenkedik, viszont Kant megoldása sem elégíti ki. Végül is a helyett, hogy Kantot igyekeznék „megjavítani“, inkább a középkori ontológia „megjavítása“ mellett tör lándzsát. Ez az új ontológia azonban erőtlén, bágyadt, határozatlan a középkorihoz képest. Ugyanis állandóan ott kísért Kant szelleme, hogy nem lehet ontológia (metafizika) ismeretkritika nélkül. Így heteronómmá válik az ontológia, azaz nem tölti be a philosophia prima középkori szerepét, nem nyújt biztos alapot a gondolkodás, illetőleg az ismeretelmélet számára. Ebből pedig az a nagy tanulság, hogy Kant óta nem lehet büntetlenül az ontológiára felépíteni az ismeretelméletet, mert bizonytalan (heteronóm) ontológia lesz abból, s bizonytalanná (heteronómmá) válik maga az ismeretelmélet is. Viszont Kant s általában az idealizmus ismeretelméletébe sem lehet belenyugodni, mint ahogy azt Rickert ismeretelméletének a bírálata s Hartmann ismeretmetafizikájának erre vonatkozó része egyaránt mutatja.

Visszatérve azonban Hartmann ismeretmetafizikájára,

azt látjuk, hogy nem megalapozott ez az ismeretelméletre (aporetikára) támaszkodó ontológiai alapvetése az ismeretelméletnek, ami mint meghatározás is idem per idem. Akármennyire is igyekszik hangsúlyozni Hartmann, hogy ez „nem circulus vitiosus“,¹ és hogy „sokkal szerényebb“ ez az eljárás, semhogy „igényt tartana“ arra, hogy „levezetések, dedukciókat, bizonyítékokat adjon“,² csupán „az alapjában véve irracionális alapviszonyt ismeret és lét között két oldalról akarja megvilágítani“. ³ A tény mégis az, hogy csak itt „szerény“ ez az „igény“, amikor Hartmann előtt is nyilvánvalónak látszik az ontológia és ismeretelmélet közti prioritás-kérdés fel nem vetéséből eredő elkerülhetetlen circulus vitiosus, mikor is csak mentegetőzik a circulus vitiosus vádja ellen, de elfogadható bizonyítékot nem tud említeni. Más helyen azonban sehol nem tapasztaltuk épp az ontológiában és aporetikában az „igény szerénységét“, ahol egyáltalán nem pusztá „megvilágításról“ volt szó, hanem éppen „levezetésekről“ és „bizonyítékokról“. Ha az „igény“ „szerénységéről“ szó lehet Hartmann-nál, úgy semmiképpen nem az aporetikában és ontológiában, ahol bizonyítékokkal alátámasztott határozott állásfoglalást látunk minden felmerülő kérdésben, hanem az apóriák megoldásában, azaz az ismeretelméletnek az ontológiai alapvetés után következő részében. Ugyanis Hartmann-nál két ismeretelméletről van szó: az ontológia előtti (femenológiai és aporetikai) rész, melyben Hartmann sok helyen valóban az elemzés mesterének bizonyul — mint ahogy ezt már fentebb kimutattuk —, jóllehet az utána következő ontológiai rész minduntalan előreveti árnyékát s kimutathatóan heterogén szempontot vegyít az ismeretelméleti kérdések megfogalmazásába és tárgyalásába; és az ontológia utáni ismeretelmélet, mely aztán már teljes súlyában magán hordozza az ontológia minden egyoldalú nyomását. Ezt a részt Hartmann egész rendszerében a legsikerületlenebbnek tartjuk, épp a határozott, elméletileg biztos alap hiánya miatt. Itt már valóban „szerény“ az „igény“, s a legtöbb problémát — mint fentebb láttuk — vagy nem oldja meg, vagy olyan „megoldást“ ad, mely legalább

¹ I. m. 307. l.

² U. o.

³ U. o.

ugyanolyan méretű más problémát von maga után. Tehát itt most nem Hartmann ontológiáját kifogásoljuk önmagában, amely kérdést egyáltalán nem érintjük jelen értekezésünkben, hanem az ontológia és ismeretelmélet közti bizonytalan viszonyt, ami miatt — mint láttuk — az ontológia is bátortalanabb lett, mint a középkori *philosophia prima* sive ontologia — amit ugyan önmagában egyáltalán nem helytelenítettünk —, s az ismeretelmélet is kárt szenvedett, amennyiben elveszítette azt a biztos alapot, melyet, ha eredeti, kritikai hivatását be akarja tölteni, nem nélkülözhet. Hartmann ontológiája tehát — érthetően és igen helyesen — nem *philosophia prima*, nem autonóm tudomány, amennyiben az ismeretelméleti fenomenológiára és aporetikára, tehát végeredményben ismeretelméleti elvre támaszkodik; viszont — s ez már lényegbevágó baj — az ismeretelmélet sem válhatik autonómmá, minthogy éppen legfontosabb része, az állásfoglalás, a problémák megoldása egy idegen, heterogén tudományra, az ontológiára épül.

Nyilvánvaló is, hogy két egymással „korrelációban” lévő heteronóm tudomány elméletileg nem állhat meg. Ily esetben előbb-utóbb vagy itt, vagy ott, az egyik túlsúlyra jut és *krypto-autonómmá* lesz. Ami pedig így a priori nyilvánvaló, az mint tény is igazolást nyer Hartmann-nál. Bármennyire is jól tudja Hartmann, hogy az ontológia nem lehet autonóm tudomány az ismeretelmélettel szemben a középkori értelemben, mert egy ily autonóm ontológia, még ha nem is foglalkoznék az Isten-lélekvilág problémáival, mint a középkori ontológiák, akkor is kritikátlan volna, Hartmann pedig határozottan igényt tart arra, hogy rendszere kritikai legyen; azonban ez mégis csak jószándék, amely meg nem valósulhatott, miután az ehhez vezető egyetlen utat, nevezetesen az ismeretelméletnek az ontológiával szemben való elsőségét elutasította, ha nem is nyíltan, hiszen a korreláció álláspontját hirdeti, de de facto annál inkább, azáltal, hogy az ontológiának az ismeretelméletre, még pedig az ontológia előttire csakúgy mint az utána következőre, mindent meghatározó, döntő befolyása van. Hartmann szerint az ontológiának az ismeretelmélet elé kerülése — úgymond — nem teoretikus elsőség, hanem csupán a „természetes sorrend”. Ugyanis — mondja Hartmann —, ha az ismeret lényegénél

fogva létezőre irányúi, akkor „nem az ontológiai, hanem az ismeretelméleti beállítottság mesterkelt”.¹ Azonban Hartmann érvelése téves, minthogy az ismeret szempontjából nyilván az ismeretelméleti beállítottság az első és természetes, míg a megismerő alanytól, illetve az ismeret általános feltételeitől elvonatkoztatott tárgyalása a dolgoknak, azaz az ontológia sokkal inkább „mesterkelt”.

Hartmann ismeretelméleti fenomenológiájában és még inkább az aporetikában lépten-nyomon föllelhető az ontológiai szándék, ami nem más, mint az ismeret ontológiai jellegét, ontológiai megterheltségét kimutatni, néha ad absurdum fokozni, túlozni. Így Hartmann már az ismeret fenomenológiájában nem ismeretelméleti fenomenológiát művel, hanem ismeretmetafizikát. Tehát, jóllehet az ontológia autonómiáját, illetve az ismeretelmélettel szemben való elsőségét elveti és hangsúlyozza az ismeretelmélettel való kölcsönviszonyt, a valóság ezzel szemben mégis az, hogy Hartmann-nál az ontológia teljesen túlsúlyra jut az ismeretelmélettel szemben, szinte autonómmá válik. Ez a rendszertani alaphiba jelenti Hartmann ismeretmetafizikájának a legvégzetesebb benső ellentmondását. E miatt válik Hartmann ismeretelmélete — mint láttuk — heteronómmá, azaz az ontológiától függővé, aminek aztán természetes következményeként jelentkezik a realizmus tipikus egyoldalúsága: az a nézet, hogy az ismeret magukban létező tárgyak megragadása, a nélkül, hogy — mint láttuk — e transzcendenst megragadó ismeret bármely problémája is kielégítő megoldást nyerne.

Tehát amint Rickert ismeretelméletének a *logikával* szemben való heteronómiája *idealista* egyoldalúságot, akképen Hartmann ismeretelméletének az *ontológiával* szemben való heteronómiája pedig *realista* egyoldalúságot eredményez.

Ebből pedig az a nagyjelentőségű következtetés vonható le, hogy az ismeretelmélet autonómiájának (a logikával és ontológiával szemben) lehetősége az idealizmus és realizmus ősrégi ellentéte leküzdésének esetleges lehetőségét, tehát egy új filozófiai szintézis lehetőségét vonja maga után.

¹ I. m. 177. l.

Az autonóm ismeretelmélet lehetősége.

24. Az ismeretelmélet autonómiájának *szükségessége* a két lehetséges heteronóm ismeretelmélet elégtelenségének kimutatásával immár eléggé indokolt. Láttuk ugyanis, hogy mind a két típusú ismeretelméleti rendszer lényegében azért nem kielégítő, mert nem-ismeretszerű elvnek szolgáltatván ki az ismeretelméletet, ezt heteronómmá teszi. Az eddigi bírálat alapján tehát jogos az autonóm ismeretelmélet iránti igény. Hátra van azonban még annak kimutatása, hogy *lehetséges* is az autonóm ismeretelmélet. Tanulmányunk e második részében éppen ezt szándékozunk — legalább vázlatosan — elvégezni.

Az eddigi kritikai vizsgálódás eredményeit általában e kérdésekben foglalhatjuk össze:

1. *Lehetséges-e az ismeretelméletet akként felszabadítani a logika nyomása alól, hogy mégis fenntartsuk a quaestio iuris elvét?*

2. *Lehetséges-e az ismeretelméletet akként felszabadítani az ontológia nyomása alól, hogy mégis fenntartsuk a transzcendens (magánvaló) fogalmát?*

E két kérdés pedig nyilván ezt a harmadikat vonja maga után:

3. *Lehetséges-e a quaestio iuris elv és a transzcendens összeegyeztetése?*

Az első kérdés nyomán a quaestio iuris problémájához jutunk, amennyiben a kérdésre való felelet, illetve az ismeretelméletnek a logikával szemben való autonómiája a quaestio iuris értelmezésétől függ. Ha ugyanis sikerül más érvényessé-

get találunk az ismeret síkjában, mint az eddigi logikai érvényesség, az esetben a kiindulást jelző kérdésre igennel felelhetünk.

A második kérdés pedig a transzcendenciaprobléma elé állít bennünket, amennyiben az ismeretelméletnek az ontológiával (metafizikával) szemben való autonómiája a transzcendens értelmezésétől függ. Nevezetesen olyan ontológia-, illetve metafizikamentes ismeretelmélethez könnyű eljutni, melyből hiányzik a transzcendens realitás, a magánvalóság fogalma. Mindenfajta idealizmus példa erre. Ámde mi egyrészt az idealista ismeretelméletnek a logikával szembeni heteronómiáját el akarjuk kerülni, másrészt viszont a transzcendens realitás fogalmát is fenn akarjuk tartani a realizmus minden teherképe és egyoldolúsága nélkül. Az a probléma rejlik tehát e második kérdés mélyén, hogy elkerülhető-e az idealizmus és realizmus egyaránt kitaposott s immár csak bölcseleti közhelyekhez s a mellett egyaránt téves tételekhez vezető útja; illetve, hogy lehetséges-e más kiindulópont és más út a filozófia számára, mint a szokványos idealista és realista? A transzcendens ismeretelméleti értelmezéséhez tehát így igen nagy filozófiai érdek fűződik. Az autonóm ismeretelmélet lehetőségét kutató vizsgálódásnak eme második fejezetében felelünk majd a felmerült harmadik kérdésre is, minthogy az erre adandó válasz az első két kérdésre adott felelet által már annyira meg van határozva, hogy csupán a nagyobb világosság kedvéért kell külön is tárgyalnunk.

Végül az autonóm ismeretelmélet lehetőségének kimutatásához még egy formai feltételre is szükség van. Egy tudomány autonómiájának ugyanis általában nélkülözhetetlen feltétele, hogy az a tudomány rendelkezék önálló tárggyal (feladattal) és módszerrel. Szükséges tehát, hogy az autonóm ismeretelmélet tárgyát (feladatát) és módszerét is megtaláljuk. Az autonóm ismeretelmélet lehetőségének bizonyítása ezek szerint tehát csak akkor mondható befejezettnek, ha egyrészt a fenti három kérdésre sikerül igennel megfelelnünk, másrészt pedig, ha találunk az autonóm ismeretelmélet számára önálló tárggyat (feladatot) és módszert.

A további vizsgálódásunk útját tehát ezek a kérdések és problémák jelzik.

I. A quaestio iuris ismeretelméleti értelmezése.

25. A véletlen felfedezések mellett a tudomány legfőbb előbbrevivője a kételkedés, amely az emberi szellem öntudatos magatartása.

A kétely nyilván annyiféle lehet tartalmi szempontból, ahány tárgyra csak irányulhat. Formailag pedig *a kétely kétős előfeltétele, hogy nem evidens, de azért valaki vagy valakik által mégis igazságnak elfogadott ítélet igazság-voltának kétségbevonásán alapszik.* Ez minden kétely nélkülözhetetlen formai feltétele s minthogy e feltétel ismeretelméleti kategóriákat jelent, ennyiben — tehát formailag — minden kétely ismeretre irányulónak, azaz ismeretelméletinek nevezhető. A kétely nem igazság tagadása, azaz egy másik igazság (negatív igazság) tételezése, hanem az igazság *kétségbevonása.* *A kétely tehát mindig bizonyosság megszüntetése és helyére esetlegesség állítása.*

Ismeretelméleti pedig az a kétely, melynek tárgya az ismeret. Ámde nem akármilyen ismeret; pl. nem nevezhető ismeretelméletinek az a kétely, mely kétségbevonja egy ember bizonyos ismereteinek igazságértékét azon oknál fogva, hogy az illető köztudomásúlag nem igazmondó. Éppígy nem ismeretelméleti az a kétely, mely az „angyalok” vagy Isten ismeretére irányul, minthogy az ismeretelmélet feladata csupán a földi lények, illetve az ember ismerete értékének, törvényszerűségének, objektivitásának a vizsgálata. Ellenkező esetben ugyanis az ismeretelmélet dogmatikus volna, már pedig ez az alapvető filozófiai tudomány minden tudományok között a leginkább kritikai, amelynek lényege és létjoga éppen a kritikaiságban rejlik. Az ismeretelméleti kétely tárgya tehát nyilván csak olyan ismeret lehet, amely egyrészt a mi emberi megismerő képességünk meghatározottságát hordozza magán, másrészt amely ismeretnek igazságértéke (igaz vagy téves volta) magával e megismerő apparátussal, annak elvi meghatározottságával függ össze. Az ismeretelméleti kétely lényeges jegye tehát az, hogy oly kételkedést juttat kifejezésre, melynek indoka emberi megismerő képességünk egyetemes, azaz minden egészséges, normális emberre egyaránt vonatkozó elvében gyökerzik. Az ismeretelméleti kétely tehát minden emberi ismeretre vonatkozó, elvi és egyetemes.

26. Láttuk már, hogy formailag a kétely, tehát az ismeretelméleti is, bizonyosság felcserélése esetlegességgel. Viszont, minthogy az ismeret végső lényegében képzetek viszonya tárgyakhoz, így az ismeretelméleti kétely — most már a tartalmi és formai szempont egyaránt való tekintetbe vételével — nem egyéb, mint az ismeret, illetve az alapviszony szerint a képzet vagy a tárgy bizonyosságának felcserélése esetlegességgel. Az ismeretelméleti kétely tehát a következő eseteket foglalhatja magába:

- a) A képzet esetleges, a tárgy bizonyos.
- b) A tárgy esetleges, a képzet bizonyos.
- c) A képzet is, tárgy is esetleges.

Egy-egy példa teljesen megvilágítja az előadottak igazságát. Ha pl. egy alkonyati erdőn keresztülhaladva messziről egy medve alakja tűnik elénk, s ezt a velünk lévőkkal közöljük, akadhatnak, akik úgy vélekednek, hogy a megpillantott tárgy egy bokor csupán, vagy ismét mások mondhatják fatörzsnak vagy embernek. A tárgy megléte tehát nem lehet vita és kétely tárgya, minthogy az biztos tény. Ellenben a tárgy miségeről való képzetek teljesen esetlegesek.

Viszont a világ teremtettségére vagy a világ végtelenségére vonatkozó képzetek szükségképen meghatározottak, egyetemesekek, mindenki ugyanazt érti rajtuk, jóllehet a tárgy léte, amire a képzetnek vonatkoznia kell, teljesen esetleges. Ez tehát a második eset, amikor a tárgy esetleges, a képzet pedig bizonyos.

S végül a harmadik csoportnál, amikor a tárgy is, a képzet is esetleges, például szolgálhatnak a fantáziaképek, vagy az örületnek az az állapota, amikor a beteg minden legkisebb támpont vagy ok nélkül olyan dolgok jelenlétét tekinti valóságnak, melyek sem tárgyilag nem léteznek, sem pedig mint képzet nem fordultak elő eddig még egy emberi tudatban sem, miért is ezek is fantáziaképek, csupán annyiban különböznek a normális fantáziaképektől, hogy ezeket az ember nem tekinti valóságnak, míg az örült a bizzarr képzeteit is reális valóságokként éli át. A különbség tehát végeredményben nem ismeretelméleti a kétféle bizzarr képzetfaj között, melyet szempontunkból most teljesen egynek foghatunk fel.

Ámde az az eset, amikor mind a képzet, mind a tárgy esetleges, tehát a fantáziaképek szférája nem tartozhatik az ismeretelmélet tárgykörébe, minthogy a fantáziakép nem ismeret-jellegű. Nem is tartalmazhat ismeretet az olyan esetleges képzet, amelynél a tárgy is esetleges. Ugyanis ott még le lehet küzdeni a kételyt, ahol az ismeret alapviszonyának az egyik tagja bizonyos, amikor is épp ez a bizonyosság megfelelő támpontot nyújt a kétely meggyőzéséhez. Ha azonban az alapviszony mindkét tagja egyaránt kétséges, az esetben a kétely érvénye oly egyetemes, hogy annak semmi sem szabhat határt.

Az ismeretelméleti kétely lehetséges formái e szerint csak az első két esetben juthatnak kifejezésre, amikor ugyanis a képzet esetleges és a tárgy bizonyos, vagy a tárgy esetleges és a képzet bizonyos. Az ismeretelméleti kétely tehát csak kétféle lehet: olyan, amely a képzetre irányul s annak bizonyosságát cseréli fel esetlegességgel, vagy amely a tárgy bizonyossága helyére állít esetlegességet. E két esetet behatóbban is meg kell vizsgálnunk.

Az ismeretelméleti kétely első formája az eddigiek szerint az, amikor a képzetek bizonyossága helyett ezek esetlegesége állítatik. Ez esetben tehát nem az kétséges, hogy megismertünk valamit. A képzet tárgya vitán felül áll. Kétséges csak az, hogy a kétségtelenül meglévő tárgyat jól ismertük-e meg, olyannak-e, amilyen az valójában, vagy másnak. A tárgy mineműsége, meghatározottsága, mi-sége tehát az, amire ez esetben a kétely irányul. A tárgynak ezt a miségét — minthogy az a képzetben jut kifejezésre — nevezhetjük a *képzet jelentésének*.

Az ismeretelméleti kétely első formája szerint tehát a kétely tárgya a képzet jelentése.

Az ismeretelméleti kétely második formájának pedig azt az esetet ismertük fel, amikor a képzet bizonyos, felül áll minden vitán, de a tárgynak — melyre a képzet vonatkozik — a léte kétséges, azaz esetleges. Itt tehát nem az a vitás, hogy jól ismertük-e meg a tárgyat, hogy megbízható-e a képzet, illetve az ismeret, hanem az, hogy egyáltalán létezik-e a tárgy. Az ismeretelméleti kétely második s egyben utolsó formája szerint tehát a kétely tárgya a képzet tárgyának léte.

Nyilvánvaló tehát, hogy az ismeretelméleti kétely első formája mindig tudásunkra, ismereteinkre (képzeteinkre), második formája pedig mindig tárgyakra, illetve azok létére irányul; ámde nem oly szokványos értelemben, mintha az első kétely „a tárgy ismeretének“, a második pedig „az ismeret tárgyának“ a problémáját vonná maga után. Ez esetben ugyanis csupán ugyanazon ismeretviszony fordíttatik meg. Viszont amit mi eddig előadtunk az ismeretelméleti kétely két formájáról, az két különféle ismeretszférát eredményez. Ugyanis az ismeretelméleti kétely első formája szerint, amikor is kétséges „a tárgy ismerete“, ugyanakkor „az ismeret tárgya“ egyáltalán nem kétséges, sőt éppen bizonyos. „A tárgy ismeretét“ kifejező első formájú ismeretelméleti kétely tehát további problémát nem von maga után. Nem lehet problémát csinálni tehát ugyanazon ismeret tárgyból a szójáték kedvéért. A második formájú ismeretelméleti kétely esetében meg éppen „az ismeret tárgya“ válik kétséges, viszont ugyanezen „tárgy ismerete“ nem vitás, sőt éppen bizonyos. Arra akarunk tehát itt rámutatni, hogy az ismeretelméleti kétely kétféle formája — amely kétféleséget teljesen szükségképpen ismertük fel — szükségképpen *két külön ismeretsíkot* előfeltételez, minthogy a szükségképpen meglévő kétféle ismeretelméleti kétely egyugyanazon ismeretsíkban nem funkcionálhat.¹

Vannak tehát dolgok, amelyekkel kapcsolatban a képzetek jelentése kétséges, de a képzetek tárgyának léte nem; s viszont vannak oly dolgok is, melyekkel kapcsolatban meg a képzetek tárgyának léte kétséges, de a képzetek jelentése nem.

27. Az ismeretelméleti kétely fogalmának tisztázása után most már rátérhetünk annak az alapvető problémának a tárgyalására, amely — mint láttuk — e kérdés nyomán tárult fel előttünk: lehetséges-e az ismeretelméletet akként felszabadítani a logika nyomása alól, hogy mégis fenntartsuk a quaestio iuris elvét?

Ami a quaestio iuris-elvet illeti, tudjuk immár, hogy nem értelmezhető az sem logikailag (Kant, Rickert), sem meta-

¹ L. „A képzetek ismeretelméleti eredete“ c. fejezetet

fizikailag (Hartmann), amennyiben — mint láttuk — egyik értelmezés sem egyeztethető össze az ismeret lényegével és épp ezért nem is öleli fel az ismeret sajátyszerű problémáit. Az is nyilvánvaló azonban, hogy a quaestio facti Kant előtti színvonalára nem süllyedhet le az ismeretelmélet, mert egyrészt a pszichológia azóta már önálló szaktudománnyá fejlődött, amely a többi lelki jelenség között természetesen a megismerést is tárgyalja s így az ismeretnek mint lelki aktusnak a vizsgálatát illetően az ismeretelmélet számára semmi helyet nem hagy; másrészt az ismeret sajátos problémáit már eddig is olyanoknak ismertük fel, melyeknek tárgyalása a quaestio facti síkjában lehetetlen. A ténymegállapítás leíró módszerével ugyanis egyetlen sajátos ismeretelméleti kérdésre sem vagyunk képesek megfelelni. Az egyetlen járható útnak tehát a quaestio iuris-elv esetleges új értelmezése bizonyult.

Mit is értünk alapjában véve a quaestio iuris-elven? Nyilván azt, hogy az ismeretprobléma megfogalmazásánál s annak tárgyalásánál a tény síkjából menjünk át a *jogosultság* síkjába. Azaz: az ismeretelmélet feladatául ne az ismeret *tényének*, hanem az ismeret ténye *érvényének* a vizsgálatát tekintsük. Ámde hogyan lehetséges ez a logikával szemben való ismeretelméleti heteronómia elkerülése mellett? — támad fel a már többször érintett kérdés.

Elsősorban is azt kell ismételten hangsúlyoznunk, hogy a quaestio iuris-ből egyáltalán nem következik az ismeret értékjellege. Az ismeret ugyanis — mint már láttuk — tény, realitás és nem érték, jóllehet nem oly realitás, mint a többi, hanem a realitásoknak egy külön fajtája s mint ilyen, egyetlenszerű realitás. Mert bár mit sem tartunk fontosabbnak az ismeretelméletben, mint annak állandó szem előtt tartását, hogy az ismeretelmélet nem pszichológia, azaz nem az ismeret tényleges végbemenése, lefolyása, hanem annak igazolási alapja érdekli; mégis a quaestio iuris-nak ez a hangsúlyozása nem vezethet viszont abba a másik túlzásba, amely — mint láttuk — legkielegettebben a Rickert-féle transzcendentális filozófiában, illetve annak ismeretelméletében áll előttünk. Ha egyszer ugyanis az ismeret tény, realitás, akkor a róla szóló tudomány, az ismeretelmélet nem lehet *értékelmélet*, még akkor sem, ha a quaestio

iuris a vezérelve. Mert a quaestio iuris — s ezen van a hangsúly — nem jelenthet többet vagy kevesebbet, mint hogy az ismeretnek mint ténynek, mint realitásnak az igazolási alapja, érvénye után kutatunk.

Itt azonban egy döntő jelentőségű probléma merül fel. Tisztázni kell ugyanis, hogy mit jelent a fenti kifejezés: realitás érvénye. Mert — vetheti ellen akárki — mint ahogy az érték, azaz az érvényes nem létezhetik a szó reális értelmében, éppúgy nem lehet érvényes az, ami létezik, ami realitás. Azaz: csak a realitás létezik s csak az érték érvényes. E szerint tehát vagy le kell mondanunk a quaestio iuris-on alapuló ismeretelméleti célkitűzésről, vagy pedig értéknek kell tekintenünk az ismeretet.

A félreértés abból származik, hogy az ismeretrealitás érvényén ugyanolyan érvényt gondolunk, mint a logikai, etikai, esztétikai stb. érték érvényén és nem vesszük észre, hogy az ismeretnek mint realitásnak az „érvénye“ egészen más érvényességet jelent. Itt az *aequivocatio* tévesztett meg eddig mindenkit, aki csak értéknek tekintette az ismeretet.

Ugyanis egy egészen sajátos és mindmáig figyelmen kívül hagyott érvényről van itt szó, amit legjobban így fogalmazhatunk meg — jöllehet ez a kifejezés más értelmezéssel több filozófusnál is előfordul —: *ismeretelméleti érvény*. Hogy ez nem fixa idea, nem meddő és haszontalan absztrakció, hanem az ismeretelmülethez mint autonóm tudományhoz nélkülözhetetlenül hozzátartozó fogalom, az alábbiakból nyilvánvaló lesz.

Az ismeretelmélet egyik módszeréről, az ismeretelméleti kételyről immár tudjuk, hogy vagy a képzet jelentése, vagy pedig a képzet tárgyának léte ellen irányul. Az első esetben — mint láttuk — az kétséges, hogy megismerhető a tárgy, a második esetben pedig az, hogy létezik. Érvényes ismeretnek tehát csak az tekinthető, amely az ismeretelméleti kétely két fajtája közül a rávonatkozót meggyőzte. A kételynek a „meggyőzése“, azaz elosztatása pedig azzal egyértelmű, hogy igazolni kell az első kétellyel kapcsolatban a képzet jelentésének bizonyosságát, a második kétellyel kapcsolatban pedig a képzet tárgya létének az adott jelentéshez való tartozását, azaz szintén bizonyosságát.

Példával is megvilágíthatjuk ezt. Az empirikus valóságok léte (a képzet tárgyának léte) általában kétségen kívüli, ámde megismerhetősége, illetve a megismerhetőség foka, a rájuk vonatkozó ismeret valóságértéke, határa, egyszerűen a képzet jelentése problematikus, amit — mint láttuk — az ismeretelméleti kétely első formája juttat kifejezésre. Az ezzel kapcsolatos ismeretelméleti probléma tehát az, hogy mi biztosít bennünket az ily empirikus valóságokra vonatkozó ismeret igazság-voltáról. Ha erre a kérdésre megfelelünk, s ez nyilván az ismeretelmélet feladata, akkor az empirikus tárgyakra vonatkozó ismeret valóban ismeretnek bizonyul, azaz rendelkezik ismeret-igazság-értékkel, illetve ismeretelméleti érvénnyel. Éppígy van ez az ismeretelméleti kétely második formájával kapcsolatos ismeretek esetében is.

Az ismeretelméleti érvény tehát az a sajátos érvényesség, amely az ismeretelméleti kétely meggyőzése, eloszlatása után válik nyilvánvalóvá. Jelenti tehát ez az ismeret igazság-voltát, ámde nem az ítéletben kifejeződő logikai helyesség értelmében, hanem úgy, amint a valóság a megismerés ősfarmájában, a képzetben reprezentálódik. Az ismeretelméleti érvénynek tehát csak negatív mértéke az ismeretelméleti kétely, pozitív mértéke azonban az ismeretelméleti bizonyítás.¹ Ami a negatív és pozitív mértéket, azaz az ismeretelméleti kételyt és az ismeretelméleti bizonyítást „megbírja“, ami tehát e kettős, negatív és pozitív vizsgálódás szerint is „megmarad“, abban találhatjuk meg az ismeretelméleti érvény hordozóját. Az ismeretelméleti érvény tehát úgy különbözik a logikai érvénytől, mint a képzetben kifejeződő igazság az ítélet igazságától. Nem egyéb tehát ez az érvény, mint a képzetek igazságérvénye.

Az ismeretelméleti érvény fogalmának ilyen értelmű meghatározása után most már könnyen megfelelhetünk az alapvető problémára, nevezetesen, hogy lehetséges-e és miként az ismeretelméletet akként felszabadítani a logika nyomása alól, hogy mégis fenntartsuk a quaestio iuris elvét. Most már ugyanis nyilvánvaló, hogy amennyiben a quaestio iuris az előadott ismeretelméleti érvény uralmának szempontját jelenti, annyiban a lo-

¹ L. alább „Az autonóm ismeretelmélet módszere“ c. fejezetet.

gika nyomása alól is felszabadítottuk az ismeretelméletet, vizsont a quaestio iuris elvet is fenntartottuk.

Az ismeretelméleti érvény előadott fogalma tehát a quaestio iuris-elv egészen új, teljesen ismeretelméleti megfogalmazását jelenti. Mert mikor is „érvényes“ egy ismeret? Elsősorban is nem akkor, amikor pl. egy ítélet, amelynek érvénye végeredményben is logikai feltételektől függ. Az ismeret pedig mint képzet csupán akkor mondható „érvényesnek“, ha — mint láttuk — az ismeret általános feltételeinek megfelel; e feltételek pedig az ismeret tárgya *létének és megismerhetőségének* (a képzet jelentésének) a bizonyossága. A quaestio iuris ezen ismeretelméleti értelmezése elkerüli a logikai (Kant, Rickert) és metafizikai (Hartmann) egyoldalúságot, s ugyanakkor mégsem szolgáltatja ki az ismeretproblémát a pszichologizmusnak (quaestio facti), minthogy ezen új megfogalmazású quaestio iuris szerint is az ismeret *érvénye* érdekli az ismeretelméletet, ugyan nem az ismeret logikai érvénye (vagy éppen metafizikai érvénye), hanem az ismeret *ismereti* érvénye, illetve ismeretelméleti érvénye. Ez pedig sem nem logizmus, sem nem ontologizmus vagy pszichologizmus, hanem legfeljebb *gnozeologizmus*. Ámde az nyilván nem lehet helytelen, ha egy tudomány igyekszik teljes mértékben sajátos elveire hagyatkozni, azaz maximálisan önmagává lenni. Mert amint sosem kifogásolható a pszichologizmus a pszichológiában, a logizmus a logikában, sőt éppen az a cél, hogy mindegyik tudomány maradjon meg sajátos területén, sajátos szempontjainál, elveinél és módszereinél, akképpen az ellen sem emelhető semmi kifogás, ha az ismeretelmélet végre megtalálja sajátos elvét és — mint majd látni fogjuk — sajátos feladatát és módszerét is, s igyekszik ebben, azaz önmagában autonóm rangjához méltón kiteljesedni. Ha tehát eddig az ismeretelmélet csak jelszó volt, most már mint autonóm tudományt kell megvalósítani. A gnozeologizmus esetleges vádja tehát éppen dicséret.

A quaestio iuris ezen új értelmezése tehát az ítélet logikai igazságfogalma helyére a *képzet ismeretelméleti igazságfogalmát* állítja. Hogy a quaestio iuris ilyen értelmezése „ismeret-szerűbb“, azaz jobban az ismeret lényegére vonatkozó, mint a logikai értelemben vett quaestio iuris, ez akkor válik teljesen

nyilvánvalóvá, ha bebizonyosodik, hogy a megismerés sajátos ősfarmája nem a Kant óta hagyományosan annak tekintett ítélet, hanem a képzet.¹

II. A transzcendens ismeretelméleti fogalma.

28. A *transzcendens* képezi az ismeretelmélet másik exemplum crucis-át, melyről már az eddigiek szerint is nyilvánvaló, hogy teljesen ismeretelméleti kategória, azaz a *megismerő képességünk meghatározottsága miatt meg nem ismerhető létezőt* (reálisat és ideálisat) *jelenti*.

A transzcendens tehát lehet realitás is, idealitás is. Egyáltalán mindaz, ami ismereti tárgy, tehát a reális és ideális létezők összesége, szükségképen magában hordja a transzcendens, ami ugyan soha meg nem ismerhető, pozitíve nem bizonyítható, hiszen lényege éppen megismerhetetlenségében van, de amely nélkül nincs objektív megismerés, minthogy éppen a transzcendens jelenti az intencionális és reális tárgy, kép és valóság örökre felfoghatatlan különbségét. Ha a transzcendens ilyen fogalmáról lemondanánk, minden különbséget eltüntetnénk a kép és a valóság között s az illúziót semmi sem különböztethetné meg a való tárgytól. A transzcendens realitás és idealitás állítása tehát az ismeret nélkülözhetetlen *posztulátuma*. E mellett azonban bizonyítható is a transzcendens realitás léte, ámde — mint láttuk — csupán negative: bizonyos okozatok nem vezethetők vissza immanens okokra. Ez pedig nyilván egyértelmű a fenti posztulátummal, nevezetesen, hogy kell lennie transzcendens realitásnak.

A transzcendens mindig elenyészően kicsiny mozzanat az ismereti tárgyban, valami végső áthatolhatatlan momentum, ami nem ezen a világon, nem a téren és időn van túl, hiszen benne van az minden térbeli és időbeli ismereti tárgyban, hanem *a mi megismerő képességünk, a mi tér- és időfogalmunk határán van túl* (transzcendens).

A transzcendensnek nincsenek fokozatai, árnyalati; nem

¹ E fontos problémára a következő fejezetben majd részletesen is kitérünk.

lehet valami többé vagy kevésbbé transzcendens. Ami ugyanis túl van megismerő képességünk határán, az teljes mértékben, azaz mindenestől transzcendens.

A transzcendens sohasem ismerhető meg megismerő apparátusunk jelenlegi feltétele mellett. Amit tehát nem ismerünk még, de holnap esetleg megismerhetünk, azaz az ismeretlen, nem egyértelmű a transzcendenssel. Ugyanis *van immanens ismeretlen is*. Ilyen általában mindaz az igazság, melyet az összes tudományok valaha is fel fognak tudni fedezni. S amikor a transzcendens negatív bizonyításával azt igyekeztünk kimutatni, hogy bizonyos okozatok érthetetlenek transzcendens okok felvétele nélkül, ebben oly egyetemes érvényű megállapítást tettünk, melyet semmiféle felfedezés nem lephet meg. Ugyanis akármennyire fejlődik is az atomfizika, bármily sok dolgot fog is idővel megtudni a tudomány a mikrokozmosz benső titkairól, immanens ismeretlenjeiről, valami érthetetlen, felfoghatatlan mégis mindig visszamarad. Ugyanis időileg és lehetőségében egyaránt korlátok közé szorított emberi elménk képtelen kimeríteni a teljes valóságot, a dolgok, a lét feneketlen mélységét. (Finitum non est capax infiniti.) Bármily sokat tudunk is majd idővel, ismerő képességünk mégis mindig határba fog ütközni. Ezt az örök határok közé szorítottságot, körülhatároltságot, végelességet jelenti az elme számára mindenkor a *transzcendens minimum*, amely minden ismereti tárgy mélyén ott rejtőzik. *Míg az immanens ismeretlen tehát a megismerő apparátusnak pusztán mennyiségi határait, addig a transzcendens az elme minőségi határait jelzi. A mennyiségi határ folyton tágulhat, a minőségi azonban egyszersmindenkorra meghatározott.* S mint-hogy megismerő képességünk jellemző sajátosságai az immanens dimenziók, a transzcendens minimum ismereti értelme éppen ez immanens dimenziókon való túllevés (transzcendencia).

Az immanens ismeretlentől soha nem lehet elválasztani előre a transzcendenst, s csak az előbbi felfedezése, megismerése által lesz nyilvánvaló, azaz utólag, hogy nem transzcendensről, hanem immanens ismeretlenről volt szó. Így az immanens ismeretlen az ismeretprogresszus alapja, a transzcendens pedig egyáltalán az ismeret lehetőségéé. Az immanens ismeretlen irányában az ismeret határa folyton változó, elmozdítható;

a transzcendens viszont az ismeret végleges, elvi határoeltságát, abszolút határát jelenti.

Hogy a transzcendens mennyire elvileg (qualitative) más, mint az immanens ismeretlen, abból a meggondolásból is nyilvánvaló, hogy ha gondolatban egynek fogjuk fel a kettőt, ahhoz a képtelenséghez jutunk, hogy idők múltán, mondjuk a tudományoknak oly maximális megvalósulási fokán, amikor már minden titkot megfejtettünk s minden immanens ismeretlen ismertté változott, ez esetben semmi különbség sem volna a valódi ismerettárgyak (valóság) és a róluk való ismeretképek között. Ha egyszer ugyanis száz valóságos tallérban nincs immár semmi olyan mozzanat, amely ne volna benne a száz képzelt tallérban, akkor vajjon mi jelenti a valóság és képzet különbségét? *A transzcendensről lemondani már csak azért sem lehet, mert ezzel — mint már fentebb is láttuk — eltüntetnénk minden különbséget a valóság és képzet között s ahhoz a képtelenséghez jutnánk, hogy az utcán haladó villamos teljesen ugyanaz, mint annak agyamban lévő ismeretképe. Az abszolút adekváció ismeret és tárgy között tehát ismeretelméleti képtelenség.* Csupán relatív adekvációról beszélhetünk a megismerésben, amennyiben a valódi tárgyhöz mindig hozzátartozik valami — ugyan minimális, de mégis lényegbevágó — transzcendens mozzanat, melynek korrelátuma az ismeretben e transzcendensnek az ítélettel kifejeződő posztulátuma — mint ahogy majd alább részletesebben látni fogjuk —. Azaz: ami a valóságban valóság, az az ismeretben csak posztulátum. A kettő pedig nem mennyiségi, de elvi és szükségképeni különbséget jelent. A transzcendenst immanens ismeretlennel pótolni tehát lehetetlen a nélkül, hogy az ismeret lehetőségének elvi feltételéről le ne mondjunk. A transzcendens az abszolút megismerhetetlen, az immanens ismeretlen pedig a relatív megismerhető.

A transzcendens mindig irracionális is egyszersmind. De a transzcendencia és irracionalitás között lévő eme viszony megfordíthatatlan, amennyiben nem minden irracionális egyértelmű a transzcendenssel, azaz van immanens irracionális is. A transzcendens viszont az immanens dimenziókon való túlévés (transzcendencia).

29. A transzcendenssel van összefüggésben két más fontos probléma is: *az ismeret tárgyának, továbbá az ítéletnek a kérdése, melyek szorosan egymáshoz tartoznak.*

Az ismeret tárgya sem nem az immanens realitás és idealitás, mert ez esetben semmi különbség nem volna tehető az illúzió és az ismeret között; sem nem a transzcendens realitás és idealitás, mert ez soha nem ismerhető meg, tehát nem tehető ismeret tárgyává; hanem a kettő, nevezetesen az immanens és transzcendens realitás és idealitás *együtt*, tehát *a totális valóság és nem-valóság egyaránt.*

Az ismeret tárgyának a problémája azért adott annyi félreértésre alkalmat mindeztideig, mert kétértelmű: jelenti azt, amit megismerünk s azt, ami mértéke ismeretünknek. A megismerhetőség (tárggyá-tehetés) szempontjából nyilván az immanens realitás és idealitás volna az ismeret tárgya; a mérték, az objektivitás szempontjából pedig a transzcendens. Ámde az ismeret tárgya eme kettős jelentését mégsem különíthetjük el teljesen egymástól, csupán gondolatban. Ugyanis az ismeret tárgya a valóságban *egyiképen* van adva s csupán megismerő apparátusunk meghatározottságának szempontja választja ketté: felé az eredetileg egy, egységes és homogén tárgyat immanensre és transzcendensre. Az ismeret legmélyebb sajátossága válik itt nyilvánvalóvá. Megismerő apparátusunk ugyanis úgy van meghatározva, hogy kettős funkcióval tudja csak megragadni tárgyát, ami pedig alapjában véve egységes. Akként jár el tehát a megismerő apparátus a megismerésben — hogy hasonlatot használjunk —, mint a prizma a fény átbocsátását illetően, amely átengedi ugyan magán a fénysugarat, de annak egységét részekre bontja. Ehhez hasonlóan a megismerő apparátus is megragadja, felfogja ugyan a dolgokat, az ismeret tárgyait, ámde e közben sajátos módon kettéválasztja az eredetileg egy és egységes tárgyat. *E kettéválasztás oka megismerő képességünk meghatározottságában rejlik, tehát ismeretelméletileg mélyen indokolt és érthető; a miatt van ugyanis, hogy megismerő apparátusunk két külön ismereti funkcióval rendelkezik s ez a képzet és az ítélet.*

A képzetfunkcióval a tárgy immanens részét ragadjuk meg, az ítéletfunkcióval pedig a transzcendenst posztuláljuk. *A kép-*

zetfunkció minden megismerésben *aktuális*, az ítéletfunkció azonban csak *potencionális*. Tehát képzetfunkció nélkül nincs ismeret, míg tényleges ítéletfunkció nélkül lehetséges, ámde nem az ítéletfunkció *lehetősége* nélkül.

Egy példával világosíthatjuk meg ezt leginkább. Ha zenei hangokat hallok, nem történik egyéb, mint a zenei hangoknak a képzetfunkcióval való megragadása. Helyesebben kifejezve: a zenei hangokat a képzetek reprezentálják. Ez az immanensnek aktuális megragadása a képzetnek. Ténylegesen nincs is egyébre szükség ahhoz, hogy ismeret jöjjön létre; a zenei hangok képzezeit úgy tekintem, mint ismereteket, észrevételeket. Ámde ha valóban csak ennyiből állna a megismerés, akkor sohasem lehetne megkülönböztetni az ismereteket a vízióktól, hallucinációktól, illúzióktól, álmokképektől, őrülettől stb. Mi biztosít tehát engem a felől, hogy a képzeteimben megragadottakat valóságos ismereteknek tekinthetem? Nyilván az, ha pl. az adott esetben a zenei hangok képzetekben való megragadásánál a még rendelkezésre álló másik lehetséges megismerési funkcióval, az ítélettel is segítségére sietek az első funkciónak, a képzetnek. Így aztán mindent, az egész helyzetet felmérve ítéletemmel, eljut elmém abba az állapotba, melyben *kényszerítve van* megállapítani, hogy a hallott zenei hangok valóban nem hallucinációk, hanem rajtam kívül levő tényben (az esetleg más érzékszervvel, látással is megragadott hangszerben, illetőleg zenészen) lelik magyarázatukat. Ez esetben tehát az ítélet kényszerítve van megállapítani, hogy a képzetben megragadott ismeret valóban ismeret, azaz rendelkezik a megismerő apparátuson kívüli tárggyal. Ez a *kényszer*,¹ mely minden ítélet jellemző sajátja, nevezhető *kell*-nek; s minthogy minden ítélet a megismerő apparátuson kívül- és túllévő, tehát transzcendenciával is rendelkező reális és ideális tárgy meglétét, azaz transzcendencia állítását jelenti: *transzcendens*-nek is. Azonban nem oly értelemben használjuk a *transzcendens kell* kifejezést, mint Rickert, ameny-

¹ Ez a „kényszer“ természetesen nem szükségképiséget jelent, hanem csupán óriási mértékű valószínűséget. Némi „valószínűségi maradék“ tehát elkerülhetetlenül visszamarad minden ily tapasztalati ítéletben. Ezért a transzcendens valóság fogalma csak posztulátum; azaz nem ontológiai (tárgyelméleti, metafizikai) kategória a transzcendens, hanem ismeretani.

nyiben nem transzcendens *állítást*, hanem transzcendens *realitás* vagy *idealitás* állítását értjük rajta. Hogy a tárgy ismeretemtől (képzetemtől) függetlenül, transzcendensen is létezik (fennáll), azaz, hogy ismeretemmel nem merítettem ki a tárgyat, hanem valami örökre megismerhetetlen maradt vissza benne: ez a nyugtalanító mozzanat, mely szükségképi kísérője minden ismeretnek, a transzcendens kell-ben jut kifejezésre. *A transzcendens kell tehát ítéleti szükségképiséggel való elfogadása a képzetben megragadott tárgy képzetén kívüli transzcendens minimuma meglétének.*

Most már nyilvánvaló lesz az is, hogy a képzetfunkció miért aktuális, az ítéletfunkció pedig miért potencionális feltétele az ismeretnek. *A képzetfunkció az alapvető; ebben történik az ismereti tárgy megragadása, reprezentációja, amely nélkül nincs ismeret.* Ámde nem okvetlen szükséges, hogy minden aktuális képzetfunkciót nyomon kövessen az ellenőrző aktuális ítéletfunkció. Ez ugyan minimumra csökkentené megismerésünk tévedéseit; ámde ugyanakkor hallatlanul meglasztaná a megismerés mechanizmusát. Ezért mondtuk, hogy a képzetfunkció aktuális feltétele, sine qua non-ja az ismeretnek, míg az ítéletfunkció, a transzcendens realitás vagy idealitás állítása (a transzcendens kell) csak potencionális feltétele. S hogy potencionális, ezen azt értjük, hogy az ítélet *lehetősége* hozzátartozik minden ismerethez. *Az ítélet aktualizálódása tehát nem nélkülözhetetlen a megismeréshez, de az ítélet lehetősége szükségképeni feltétele minden ismeretnek.* Az illúzió vagy álomkép is „képzet“, ámde mégsem ismeret, mert hiányzik belőle az ítélet lehetősége, illetve ami ezzel egyértelmű, a transzcendens kell szükségképisége. Az igazi képzetről kimutathatja az ítéletfunkció (a transzcendens kell), hogy nem illúzió, azaz ismeret; a reflektáló gondolkodásnak csupán egy kissé kell várnia a transzcendens kell jelentkezéig. Viszont az illúzió képzetről nem mutatható ki, hogy nem ismeret. Itt ugyanis nem jelentkezik a transzcendens kell ítéletfunkciója. S minthogy a transzcendens kell, azaz az ítéletfunkció nélküli képzetfunkció azonos az igazi képzetnél, illetve a megismerésnél és az illúzió-nál, így amíg nem kerül sor az ítéletfunkcióra, nem lehet tudni, hogy valódi ismeret birtokában vagyunk-e, vagy csupán illúzió-

nak estünk áldozatul. Amíg az illúzió tart, nem tudhatjuk, hogy illúzió-e, vagy igazi ismeret az, mert eldöntéséhez olyan tényező felmerülésére volna szükség, ami az illúzióban nem lehetséges. Ebben a tényben rejlik egyfelől az illúzió lehetősége, másfelől az ismeret lehetősége is. Az elme megbetegedésének különböző formáinál éppen az történik, hogy az ítéletfunkció (a transzcendens kell jelentkezése) nem működven normálisan, az illető egyén számára az ismeretképzet és az illúzióképzet kritériuma hiányában a valóság és illúzió határai teljesen elmosódnak, azaz nem tud különbséget tenni valóság és illúzió között. *Az ismeret tehát a képzetfunkció által válik lehetségessé, ámde csak az ítéletfunkció segítségével lesz bizonyossá, érvényessé.* Ez pedig végeredményben is azt jelenti, hogy minden ismeret immanensnek képzetben való aktuális megragadása és transzcendensnek ítéletben való potencionális posztulálása. *Ismeret tehát csak akkor jön létre, ha ténylegesen megragadunk képzeiteinkkel valamely immanens tárgyat; s viszont igazolt, azaz objektív ismeretté akkor válik ez csupán, ha ítéletben állítjuk a transzcendens tárgyat.*

Az ítélet tehát önmagában nem ismeret, de a képzet önmagában is lehet ismeret. Az ítélet ugyanis mint ismeretforma szükségképen előfeltételezi a képzetet. Viszont a képzet nem szükségképen vonja maga után az ítéletet mint transzcendens kell-t, csupán annak lehetőségét. *Ezért tulajdonképen a képzet az ismeret sajátzerű formája, az ítélet viszont az ismeret kritériumának formája.* A képzet merőben ismeretelméleti sík, az ítélet pedig az ismeretelméleti síknak a logikaival való érintkezése. Az ítélet tartalma tisztán ismeretelméleti, formája viszont logikai.

Amit a képzetben megragadunk és az ítéletben állítunk, az immanens és transzcendens, a valóságban együtt jelent egy, egységes és homogén totális tárgyat. Csupán megismerő mechanizmusunk szempontjából és miatt „hasadnak“ két részre a dolgok: immanensre és transzcendensre. *Immanens és transzcendens tehát egyformán ismeretelméleti kategória.* A valóság közömbös ily kategóriák iránt. Az ismeret tárgya tehát immanens és transzcendens egyszerre. Megismerni csak az immanens tudom (alanyi feltétel), viszont ismeret csak az, amiben a tárgy

transzcendenciájának a megléte, a tárgy transzcendens mivolta is állítatik (tárgyi feltétel). *A képzet sohasem jelent létbizonyosságot, minthogy csak immanensre vonatkozik. Ezzel szemben minden ítélet létbizonyosságot jelent, nevezetesen azt, hogy a képzetben megragadott dolog létezik, azaz nem képzetem alkotása, hanem képzetemtől függetlenül is fennáll, transzcendens.*

A tárgy immanens része a képzetben közvetlenül van megragadva; a tárgy transzcendenciája viszont az ítéletben közvetve: az ítélő elme annak kényszere (transzcendens kell) alatt érzi magát, hogy a tárgyat képzeink számára megközelíthetetlen, független módon is létezőnek tartsa, illetve, hogy feltételezzen valami ismeretlen és megismerhetetlen, transzcendens többletet a tárgyon, illetve a tárgyban a tárgy képzetekben megragadott képével szemben. Tehát közvetve minden ítélet transzcendenciát megállapító, azaz transzcendencia-ítélet. S minthogy az ítéletre az elme ismeretlen és megismerhetetlen tényező által érzi magát kényszerítve, e kettős transzcendencia (az ítéleti szükségképiség és a tárgy transzcendenciája, amire az előbbi vonatkozik) miatt igen találóan nevezhetjük ezt Rickerttel transzcendens kell-nek, ami *transzcendens érték jelenlétét és transzcendens lét* (realitás vagy idealitás) *posztulálását egyaránt jelenti. A transzcendencia tehát ismeretelméletileg nem is szorul bizonyításra, minthogy valamennyi bizonyosság között ez a legbizonyosabb a tudatban.*

A transzcendencia tehát nem csupán értéktranszcendencia, hanem *léttranszcendencia* is, tény, minden tények között a legevidensebb a tudat számára, jóllehet posztulált tény s mint ilyen, nem ontológiai előfeltételnek, nem ontológiai minimumnak a becsempészése a tudatba, hanem *ismeretelméleti posztulátum*, azaz minden ismeret posztulátuma, az ismeret lehetőségének feltétele s a tudat, illetve az ismeret ősténye. A transzcendens minimum ítéletlehetősége nélkül ugyanis nem lehetséges az ismeret képzetlehetősége. Logikailag az ítéletlehetőség „egyidejű” a képzelhetőséggel, viszont időileg mindig a képzetlehetőség az első.

30. Az ismeretelmélet autonómiájának lehetőségét illető két első kérdésre, nevezetesen, hogy „lehetséges-e az ismeret-

elméletet akként felszabadítani a logika nyomása alól, hogy mégis fenntartsuk a quaestio iuris elvét?“ és „lehetséges-e az ismeretelméletet akként felszabadítani az ontológia nyomása alól, hogy mégis fenntartsuk a transzcendens (magánvaló) fogalmát?“ — tehát egyaránt határozott igennel kell felelnünk, amennyiben az előadott vázlatban a quaestio iuris is olyan értelmezést nyer, mely nem ellenkezik az ismeretelméletnek a logika — s a transzcendens is oly megfogalmazáshoz (mint egyetlen lehetségeshez) jut, amely viszont nem ellenkezik az ismeretelméletnek az ontológia (metafizika) — nyomása alól való felszabadításával. A quaestio iuris és a transzcendens előadott értelmezése tehát önmagában, külön-külön egyaránt lehetővé teszi az ismeretelmélet autonómiáját. Hátra van azonban még a harmadik kérdés: „Lehetséges-e a quaestio iuris és a transzcendens összeegyeztetése?“ Azaz: ha bebizonyítottuk, hogy az ismeretelméletnek nem kell logikává, valamint külön azt, hogy nem kell ontológiává lennie, még mindig nincs bebizonyítva az, hogy az ismeretelméletnek nem kell *sem* logikává, *sem* ontológiává válnia. Ugyanis az eddigi bizonyítás még csak annyit jelent, hogy 1. az ismeretelméletnek nem kell szükségképen logikává lennie (lehet ontológiává is) és 2. az ismeretelméletnek nem kell szükségképen ontológiává lennie (lehet logikává is). Tehát, ha eddig bebizonyult, hogy lehetséges A-t úgy elkerülni, hogy fenntartjuk B-t, s C-t akként elkerülni, hogy fenntartjuk D-t, probléma marad az, hogy fenntartható-e B a nélkül, hogy D-t elkerülnénk és viszont D is fenntartható-e B elkerülése nélkül.

Itt tehát még egy problémával állunk szemben, melynek sikeres megoldásától az ismeretelmélet autonómiájának a lehetősége nagymértékben függ. A probléma pedig — mint ahogy már utaltunk rá — ez: miképen lehetséges a quaestio iuris és a transzcendens összeegyeztethetősége? Vagy más megfogalmazásban: *igazolható-e a quaestio iuris és a transzcendens homogeneitása?*

Amit a quaestio iuris-ről és a transzcendensről eddig vázlatosan megállapítottunk, az voltaképen már a probléma-megoldást is magában foglalja. Ugyanis a quaestio iuris-ről nyilvánvaló lett, hogy nem logikai érvényesség, tehát nem a

logika síkjában való mozgást jelenti, még kevésbbé metafizikai (ontológiai) érvényesség a quaestio iuris, hiszen — mint Hartmann errevoatkozó bírálatában láttuk — ez éppen a quaestio facti volna. *A quaestio iuris sajátosan ismeretelméleti szempont,* amennyiben az ismeretre nem mint létezőre, se nem mint logikai érték előfeltételezőjére, legkevésbbé mint lélektani folyamatra van tekintettel, hanem *mint ismeretre,* azaz, mint olyanra, amely által az ismereti tárgy megragadottá válik. Ez a sajátos ismeretszerűség az ontológiai, logikai és pszichológiai síkkal szemben egy merőben más — jóllehet bizonyos szempontból azokkal érintkező — síkot előfeltételez, s ez az *ismeretelméleti sík.* *A quaestio iuris pedig úgy, ahogy mi itt röviden előadtuk, nemcsak hogy nem jelent letérést az ismeretelméleti síkról, de éppen ez képviseli leginkább az ismeretelméletnek az ismeretelméleti síkon való megragadhatása garanciáját.* *A quaestio iuris tehát mindenestől tiszta ismeretelméleti szempontot, ismeretelméleti érvényességet jelent.*

S a transzcendensről (magánvalóról), amint annak fogalmát kifejtettük, ugyanez mutatható ki. A transzcendens szintén nem ontológiai vagy logikai síkban való mozgást jelent. A képzet és az ítélet az ismeretfunkció oly két östénye, amely egyaránt ismeretkategóriát és nem létkategóriát vagy érték kategóriát, azaz „*gnoseologikumot*” és nem ontologikumot vagy logikumot jelent. Ugyan épp az ítéleten keresztül már a logika síkja is belenyúlik az ismeretelmélet síkjába. Ámde a transzcendens kell-nek csak a formája logikai, míg a tartalma valami sajátosan ismeretelméleti, nevezetesen a transzcendens magánvaló állítása. *S a transzcendens,* mint megismerő apparátusunk meghatározottságával okolt ismeretlen, *a legteljesebb mértékben ismeretelméleti kategória,* mint ahogy ezt mindig is igyekeztünk nyomatékosan kiemelni.

Ezek alapján tehát nyilvánvaló immár, hogy a quaestio iuris és a transzcendens összeegyeztethetősége elé csupán akkor tornyosul legyőzhetetlen akadály, ha nem akként értelmezzük mindkettőt, amint az ismeretelméletben egyedül helyes, nevezetesen ismeretelméletileg, hanem az egyiket logikailag vagy metafizikailag s csak a másikat ismeretelméletileg, vagy éppen

az egyiket logikailag s a másikat metafizikailag.¹ Ha egyiket sem értelmezzük ismeretelméletileg, illetve, ha mindkettőt vagy logikailag, vagy metafizikailag fogjuk fel (Rickert, Hartmann), akkor szintén megfér egymás mellett a quaestio iuris és a transzcendens, de — mint láttuk — ennek az ára épp a szűkebb értelemben vett ismeretproblémának a feláldozása, elsikkasztása. Viszont, ha mindkettő, a quaestio iuris is, a transzcendens is ismeretelméleti értelmezést kap, akkor az ismeret legsajátosabb problémájának is eleget teszünk, s a quaestio iuris és a transzcendens homogeneitását is biztosítjuk. *E homogeneitást ugyanis az biztosítja, hogy mindkettő, a quaestio iuris is, a transzcendens is az ismeretproblémának az ismeretelméleti síkban, tehát egyugyanazon síkban való megmaradását jelenti. A quaestio iuris-elv és a transzcendens tehát a legteljesebb mértékben homogén.*

31. A transzcendenssel van szoros összefüggésben az idealizmusnak és realizmusnak a problémája is. E probléma, ha nem is modern megfogalmazásban, oly ősrégi, mint maga a filozófia. Sőt nem is követünk el téves filozófiatörténeti általánosítást, ha úgy találjuk, hogy a filozófia — történetileg nézve — nem egyéb, mint állásfoglalás ez ősi kérdésben. E problémához tehát többé vagy kevésbbé minden filozófusnak köze van. Hiszen van-e alapvetőbb s a filozófusokat inkább foglalkoztató kérdése az emberi szellemnek, mint ez: mi a valóság, a lét legmélyebb lényege, titka? Ez minden filozófus számára olyan kérdést jelent, mely mellett nem haladhat el közönyösen. Itt elválik, hogy a filozófusnak mi a legbensőbb valója, velleitása. Itt mindenkinek színt kell vallania, mert aki nem is felel e kérdésre, mint pl. a szkeptikus vagy az agnosztikus bölcselelő, annak az esetében éppen ez a nem-felelés maga jelent egy különfajtajú feleletet, illetve állásfoglalást.

Vizsgáljuk most meg, hogy általában milyen feleletet adtak eddig a bölcselelők a valóság, a lét legmélyebb lényegét kifejező kérdésre.

¹ Rickert logikailag értelmezi mindkettőt, Hartmann viszont metafizikailag; jöllehet Hartmann többször hangsúlyozza — ámde csupán „hangsúlyozza“! —, hogy a transzcendens ismeretelméleti kategória.

Amíg a kritikai gondolkodás nem jelentkezett, tehát a görög természetbölcselek világában úgy képzelték, hogy a valóság ugyanolyan, mint amilyennek az ember azt felfogja. A vita így leginkább aztán csak a felett folyt, hogy melyik az ősi valóság. Itt tehát a valóság, a lét problémája még csupán az elemek problémáját jelentette. Modern ismeretelméleti kategóriával ezt nevezhetjük a naív realizmus álláspontjának. E felett tart döntő bírálatot Aristoteles metafizikai megalapozottságú realizmusával, amellyel minden idők számára ő lett a realista világszemlélet megteremtője. Gondolatai a középkor bölcseleire rendkívül termékenyítőleg hatottak s legnagyobb skolasztikus tanítványán, Aquinói Tamáson keresztül élnek és hatnak e gondolatok a mai filozófiában is. Természetesen óriási nagy különbség van a görög természetbölcselek naív realizmusa és Aristoteles metafizikai realizmusa, illetve a skolasztika realizmusa és a modern ú. n. „kritikai realizmus“ között.¹ Ámde bármennyire nagy is a különbség e — korban és problematikában egymástól oly távolálló — nézetek között, abban az egyben mégis valamennyien hasonlóságot mutatnak, hogy akár tudatosan, akár tudattalanul, de egyik rendszer vagy felfogás sem enged teremtő szerepet, spontaneitást az alanynak a megismerésben. A görög természetbölcselek természetesen még nem láttak itt problémát; de ennek ellenére is határozottan az a tudattalan hiedelem töltötte el e gondolkodókat, hogy a valóságnak az ismeretben való megragadása nem egyéb, mint valami úton-módon a valóságnak önmaga-rákényszerítése a megismerő elmére. Éppen ezért azt is természetesnek tartották, hogy a valóság olyan, amilyennek megismerjük, azaz: a megismerő alany nem változtat a dolgokon, hanem teljes passzivitással fogadja magába azokat a megismerés által. Mindezt abból láthatjuk éppen, hogy az ismeret problémája — ebből a szempontból — náluk fel sem merült. Aristoteles már érint néhány ismerettani kérdést, végeredményben azonban ő is ama „kritikátlan“ és tudattalan előfeltevés alapján foglalkozik a valóság lényegére irányuló problémával a forma-tartalom-tanban,

¹ A realizmus és idealizmus különféle válfajainak kitűnő elemzését adja Kornis Gyula: Bevezetés a tudományos gondolkodásba, Bp. 1922. c. művében 47—74. ll.

mely szerint a valóságot, illetve a valóság lényegét az emberi elme akként képes megragadni, hogy azon semmit sem változtat. S továbbmenőleg a skolasztika, valamint a legújabb realista nézetek szintén osztoznak abban az ismeretelméleti sajátosságban, hogy az alanynak nem juttatnak teremtő szerepet, spontaneitást a megismerésben. Különösen a modern, ú. n. „kritikai realizmus“ különféle hívei bármennyire is hangsúlyozzák azt, hogy az ismeret létrehozásában a megismerő elme is részesedik, végeredményben mégis csak igény ez a realizmus minden árnyalatú híveinél önmagukkal szemben, amely igénynek azonban nem tudnak elvileg, szükségképeni módon megfelelni. Tehát a modern realisták s köztük Hartmann is, érzik, sejtik az igazságot, csak nem tudnak ahhoz a szükségképeség biztonságával eljutni. Ezért a realizmus végső állásfoglalása — mint azt Hartmann-nál láttuk — dogmatizmus. E dogmatizmusban rokon tehát ismeretelméletileg a görög természetbölcselet, Aristoteles, a skolasztika s a modern realizmus különféle válfaja. A modern realizmus hívei, az ú. n. „kritikai realisták“ vagy maga Hartmann nem is tartják magukat realistának, vagy ha igen, akkor jelzőt tesznek a realizmus elé. A realizmust mégsem sikerült túlhaladniok. A realizmus sokféle árnyalatú skáláján végeredményben tehát kétféle álláspontot különböztethetünk meg: 1. akik tudattalanul (görög természetbölcselelők) vagy tudatosan (skolasztikusok stb.) nem engednek teremtő szerepet, spontaneitást a teremtő alanynak a megismerésben, illetve, akik az alany megismerő funkcióját passzívnek, receptívnek tekintik; és 2. akik (Kant utáni bölcselelők) szükségesnek tartják ugyan az alany spontaneitásának hangsúlyozását is, de egyrészt ez náluk — mint fentebb már kimutattuk — csupán jószándékú törekvés, igény maradt, s az itt rejtőző probléma elsőrenden elvi és szükségképeni megoldásához nem tudván eljutni, csak úgy „útszélről szedték fel“ a deus ex machina-szerű megoldásokat; másrészt — hasonlóan elvi és szükségképeni meghatározottság nélkül — mégis annyira a tudat receptivitásának a hangsúlyozását szolgálja gondolkodásuk, hogy a spontaneitásnak — mint láttuk — egyébként sem szükségképi és elvi elismerése nem egyéb náluk, mint a Kant hatása alatt lévő idealizmus ismerettanának tett engedmény.

A realizmus általános ismérve tehát mindenképen a tudat spontaneitásának a hiánya vagy tagadása, illetve e spontaneitás elvi és szükségképeni igazolásának a hiánya. Ebből pedig az következik, hogy ha túl akarunk jutni a realizmuson, illetve ha el akarjuk kerülni a realizmus tarthatatlan egyoldalúságát, esetlegességét, akkor a megismerő alany spontaneitását kell elvi és szükségképeni igazoláshoz juttatnunk.

A valóság, a lét legmélyebb meghatározottságát illető kérdésre azonban szinte a filozófia kezdete óta mindmáig más feleletet is adtak, mint az eddig tárgyalt realizmusé. Pythagoras, valamint az eleata bölcselek már a filozofálás kezdetén úgy vélekedtek, hogy az igazi, ősi valóság nem a térben elhelyezkedő s állandóan változó anyag, hanem valami változhatatlan, örök dolog, amit az érzéki észrevevésen túl elménkben, tehát saját magunkban fedhetünk fel. Pythagoras, az eleaták, majd Platon s az újplatonikusok, továbbá a középkori „realisták“, s végül Kant és modern tanítványai — akiket egyaránt az idealizmus táborába tartozóknak szoktak tekinteni ismeretelméletileg — jóllehet éppúgy rendkívül nagy korbelt és problematikai különbséget mutatnak, mint a realista táborban a görög természetbölcselek és pl. a modern kritikai realizmus hívei, azért egy dologban mégis rokonságot, hasonlóságot is árulnak el, nevezetesen, hogy a valóság, a lét legmélyebb lényegét egyaránt valami gondolatilag, eszmeileg megragadható dologban vagy elvben (szám, logosz, idea, a tiszta ész, szellem stb.) látják. Az idealizmus ismeretelméleti ismervét tehát abban találhatjuk meg, hogy — a megismerő tudaton kívül — *nem ismer el magánvaló létezőt, transzcendenst*. E kategória ugyan teljesen modern s így félreértés elkerülése nélkül nehezen alkalmazható nem modern felfogásoknak modern nézetekkel való összehasonlítására. Az idealizmus ismérve azonban mégis csak az alanyon kívüli transzcendens tagadásában állapítható meg, s amennyiben úgy találjuk, hogy a szokványosan idealistának tekintett Pythagoras, Platon, Kant stb. nézetei nem mindig felelnek meg az idealizmus említett ismervének, ennek oka nem az idealizmus kritériumának helytelenségében rejlik. Amennyiben tehát Pythagoras vagy Platon a számoknak, illetőleg az ideáknak önálló (transzcendens) létet is tulajdonított, vagy amennyiben

Kánt elismerte a magánvalót, annyiban realistának tekintendő az idealizmusnak e három klasszikusa is.

Az idealizmus ismerettanának alapvető hibája — mint ahogy azt már Rickerttel kapcsolatban kimutattuk — az irány alapvető tételéből, a transzcendens realitás tagadásából következik. Ha egyszer ugyanis az ismerettárgy és az ismeretkép egyaránt immanens, akkor nem magyarázható meg a valóság és képzet közti különbség. *Az idealizmus ismeretelméleti egyoldalságának, esetlegességének elkerülése tehát csak akkor lehetséges, ha a transzcendens valóság fogalmát elvi és szükségképeni módon sikerül igazolnunk.*

Immár világos előttünk, hogy mi a realizmus és idealizmus lényege, hibája, valamint az is, hogy miképpen kerülhető el akár az egyik, akár a másik egyoldalúság. Különbözik a realizmus egyoldalúságának elkerülésére példa mindenfajta idealizmus, miképp az idealizmus hibáinak kijavítását megtalálhatjuk a különféle realista rendszerekben.

Ámde éppen itt látunk mi alapvető problémát. Nevezetesen az idealista nézetek elkerülték ugyan a realizmus egyoldalúságát, de ugyanakkor maguk képezték éppoly tarthatatlan egyoldalúságot és vizsont. Az eddigi ismeretelméletek tehát — mint ahogy erre a tényre már utaltunk — általában azt a hibát követik el, hogy az egyik (realista vagy idealista) nézet bástyái közül hadakoznak a másik ellen (Rickert, Hartmann stb.).

Épp ebből a problémából vezetett az út az autonóm ismeretelmélet fogalmához. Ugyanis az az ismeretelméleti tájékozódás, amelynek körvonalait e tanulmányunkban kíséreljük megvonni, nem sorozható az idealizmus egyik válfajához sem, amennyiben elvileg és szükségképpen fenntartja a magánvaló (transzcendens) fogalmát a megismerés ítéletfunkciójáról szóló nézetében; vizsont realistának sem tekinthető, amennyiben a megismerő alanynak teremtő szerepet, spontaneitást biztosít a képzetfunkcióban. A képzetfunkció ugyanis spontán (az objektív rezgésből pl. szubjektív fényképzet lesz stb.), az ítéletfunkció pedig teljesen receptív (a transzcendens kell-nek ítélet-szükségképiséggel való elfogadása).

Ismeretünk tehát, mint képzet valóban a megismerő tu-

dat spontán alkotása; ámde hogy nem önkényes ez az alkotás, hanem a tárgyakhoz mért, azokban megalapozott, erről a megismerő tudat receptív funkciója, az ítélet (transzcendens kell) kezeskedik. Ekként az autonóm ismeretelmélet a tudat spontaneitásának és receptivitásának szükségképeni és elvi szintézisét adja s ezzel elkerüli mind az idealizmus, mind pedig a realizmus tévedéseit, jóllehet megtartja mindkettő igazságát.

III. Az autonóm ismeretelmélet feladata és módszere.

32. Az eddigiek alapján immár nyilvánvaló, hogy az ismeret érvényének két feltétele van: a képzet tárgya létének és a képzet jelentésének a bizonyossága. Ez azt jelenti, hogy bármely ismeret csak akkor nevezhető érvényesnek ismeretelméletileg, ha mind a tárgy léte, mind pedig ugyanazon tárgy megismerhetősége felől bizonyosak vagyunk. Ha sem a tárgy léte, sem pedig a tárgy ismerete felől nincs semmi bizonyosság a tudatban, akkor — mint láttuk — az ismeretértvény után való kutatás meg sem indulhat. Az egyik bizonyosságnak tehát a tudatban adva kell lennie. Még az is eldönthető, hogy ismeretelméletileg melyik a fontosabb bizonyosság: a tárgy léte-e, vagy a tárgy ismerete. Nyilvánvalólag a tárgy léte, minthogy a tárgy ismerete még csupán a tudat benső szférájában való megmaradást jelenti, tehát csupán szubjektív bizonyosságot, amelynek érvénye sohasem lehet épp e szubjektivitás miatt egyetemes (az illúzió, hallucináció s az örület ismeretképei mind példák erre); ezzel szemben a tárgy léte felől való bizonyosság már a tudat határán való túljutást, az objektív szférában való bennlételt, tehát objektív érvényességet jelent.

A probléma most már ez: miképen lehetséges, hogy a tudat saját határán túlnyúló, azaz objektív bizonyossággal is rendelkezhetik? Más szavakkal: miképen lehet adva a tudatban a tárgy létének bizonyossága?

Úgy találjuk, hogy vannak képzetek, melyeknél jelentőséssel tárgyak létének meghatározottsága is adva van, illetve a kettő, a képzet jelentése és a tárgy léte szükségképi kapcsolatban van egymással. Ilyenek pl. az empirikus tárgyak kép-

zetei. Ha ugyanis az ismeretelméleti kétely második funkciója szempontjából vizsgálat alá vesszük az empirikus szaktudományok fogalmainak alapul szolgáló képzeteket, tehát azokat, melyeket öt érzékszervünk valamelyikével szerzünk, a következő eredményre jutunk. Amikor az ily empirikus ismereti tárgyat az empirikus képzetben megragadjuk, a képzet jelentésével adva van az ismereti tárgy léte is. Az empirikus ismereti tárgyaknak képzetekben megragadott s kifejezett jelentésével *ismeretelméleti egyidejűségben* adva van némileg az illető tárgyak léte is. Minden jelentés ugyanis csak bizonyos léttel fér meg. A létben kételkedni ez esetben tehát feltétlenül maga után vonja azt, hogy a jelentésben is kételkedjünk, azaz abban, hogy egyáltalán megragadtunk valamit a képzetben. *Az empirikus tárgyakat megragadó képzetek tehát a tárgy létét a képzet jelentésével együtt kifejezik.* Ha tehát ezen a területen bármi képzet alkotható, akkor a képzet jelentésével egyenértékűleg az ismereti tárgy léte is megragadható. Röviden: az empirikus tárgyak képzeteiben a tárgyak léte és a képzet jelentése között *ismeretelméleti egyenértékűség* van. Ezekre tehát az ismeretelméleti kétely második funkciója nem irányulhat, mert ez az ismeret, illetve a képzet teljes megsemmisülésére, azaz ismeretelméleti képtelenségre vezetne. Mert hogy valami képzet van jelen, ez az öntudatnak olyan ténye, amely még Descartes univerzális kételyét is kiállotta. Az ismeretelméleti kétely második funkcióját így az empirikus tárgyak képzeteivel kapcsolatban az ismeretelméleti bizonyítás, illetve az ismeretelméleti belátás végleg felfüggeszti. E területen ugyanis az, hogy bármi képzet jelen van, azzal egyértelmű, hogy az empirikus ismereti tárgy létét és a képzet jelentését a képzetben ismeretelméleti egyenértékűséggel birtokoljuk. Hogy milyen ez a lét, azaz, hogy hogyan létezik az ismereti tárgy, ez természetesen már túlhaladja a képzet lehetőségének határát. Ez már teljesen az ítéletalkotás funkciójába tartozik, minthogy csak az ítélet segítségével jutunk az ismereti tárgy létének — sőt jelenlétének is — teljesen befejezett, kész formájához, a fogalomhoz. Ámde az empirikus tárgyak képzeteinek jelentésével nemcsak az exisztencia (immanens lét) van adva ismeretelméleti egyenértékűséggel, hanem az ítéletlehetőség (transzcendens kell)

szükségképisége is. Ha tehát bármi jelentés is megismerhető az empirikus tárgyakból, a transzcendens kell lehetőségének szükségképisége miatt annak a tárgynak léteznie kell; azaz a képzet jelentésével a tárgy létének szükségképisége is adva van, mégpedig „ismeretelméleti egyidejűségben“. Ha pedig nincs bizonyosság a képzetet alkotó tudatban az ismereti tárgy léte felől, az esetben a tárgy mi-ségéről, jelentéséről sincs semmi ismeret, csupán illúzió vagy álmkép, örület stb. Az empirikus tárgyakra vonatkozó képzetnek a tudatban való megléte az ismereti tárgy létéről való magátólértetődő bizonyosságot vonja maga után¹ azon szükségképeni összefüggés miatt, ami az empirikus tárgyak képzete (immanencia) és e tárgyak ítéletlehetősége (transzcendencia) között a már előadott módon fennáll. Így tehát az ismeretelméleti kétely második funkciója, mely a képzet jelentésének és a tárgy létének összetartozását vonja kétségbe, az ily empirikus képzetekre sohasem irányulhat.

Azonban az is nyilvánvaló, hogy az ismeretelméleti kétely második funkciója az értelem képzeteire sem vonatkozhatik. Az a racionális képzet, mellyel egy számot vagy bármiféle viszonyt (formát) felfogunk, az appercepció evidenciájában az ismereti tárgy mi-ségét, jelentését és létét, azaz meglétét, valamiképen való fennállását (szubszisztenciáját, ami itt egyértelmű az empirikus tárgyak létével) éppúgy ismeretelméleti egyidejűséggel ragadja meg, mint az empirikus képzet. Amikor a képzet formájában megragadott szám lényegét, mi-ségét, jelentését appercepiálja tudatunk, amikor tehát nyilvánvalóvá lesz ama szám vagy bármiféle logikai forma „jelentése“, ugyanakkor az is evidens lesz, hogy az a szám vagy logikai forma „létezik“, azaz megvan, fennáll, szubszisztál, minthogy e racionális képzeteknél is szükségképen megvan a létet (transzcendenciát) állító ítéletlehetőség. Kétkedni abban, hogy egy szám vagy logikai forma fennáll, szubszisztál, egyértelmű azzal, hogy nincs jelen tudatunk számára az illető szám, vagy logikai

¹ Ehhez hasonló eredményhez jut br. Brandenstein Béla is: „Az egyszerűen, intuitíve megragadott képszerű ismereti tárgyak, valamint az egyszerű elvek ilyen alanyi evidenciája elég biztosíték is igazságukról; mert mindezeket az ismerő alany éppen vagy megragadja, vagy nem, de megragadásukban éppen adva van a csupán igazként adható tárgy.“ „A megismerés öskérdései“, Bp., 1938, 83. l.

forma mi-sége, jelentése, azaz nincs képzet (ismeret).¹ Ha egyszer képzet (ismeret) van jelen a tudatban az értelem ily tárgyairól, akkor bizonyosság is van jelen arról, hogy az illető ismereti tárgy „létezik“, azaz szubzisztál. Az értelem ily képzeteiben, a racionális képzetekben tehát a tárgy képzetének jelentése és a tárgy léte (szubzisztenciája) között éppúgy ismeretelméleti egyenértékűség van, mint az empirikus képzeteknél. Az ismeretelméleti kétely második funkciója tehát ezekre szintén nem irányulhat, mert ez éppúgy ismeretelméleti képtelenségre vezetne, mint az empirikus képzeteknél.

Tehát összefoglalólag megállapíthatjuk, hogy az ismeretelméleti kétely második funkciója sem az empirikus képzetekre, sem a racionális képzetekre nem irányulhat, mert ezeknél a képzet jelentése és a tárgy léte (szubzisztencia) között úgynevezett ismeretelméleti egyenértékűség mutatható ki.

Ebből pedig nyilván az következik, mint általános ismeretelméleti szabály, hogy az ismeretelméleti kétely második funkciója olyan képzetekre irányulhat, melyekben a jelentés és a tárgy léte között nem mutatható ki ismeretelméleti egyenértékűség.

Mielőtt azonban bármely módon is továbbhaladnánk az autonóm ismeretelmélet feladatának és módszerének megfogalmazása felé, előbb még a racionális képzetekkel kapcsolatban — melyekről fentebb tárgyaltunk — egy esetleges ellenvetést kell tisztáznunk. Hogy az ismeret ősformája, a képzet realitás és nem érték, ezt már több ízben kimutattuk. Az empirikus tárgyakra vonatkozó képzeteknél különösen is nyilvánvaló ez. Azonban, hogy vajjon az értelem képzetei, a számokat és viszonyokat (logikai formákat), tehát az ideális létezőt megragadó képzetek, az ú. n. racionális képzetek is realitások-e, ebben már lehet megtévesztő. Ami egyszer logikai, teoretikus értékre vonatkozik — vetheti ellen valaki —, az a képzet nem lehet más, mint érték. Azonban — amint már fentebb megállapítottuk — egyfelől a logikai, teoretikus érték is „létező“ (idealitás), másfelől minden képzet reális aktus s mint ilyen, mint „alkotás“,

¹ Az az eset, amikor valaki pl. egy alapelv evidenciáját nem látja be, egyszerűen azt jelenti, hogy magát az elvet mint ilyent nem ragadta meg.“ Br. Brandenstein i. m. 83. l.

mint produktum, föltétlenül realitás akár logikai értékre, illetve ideális létezőre, akár empirikus tárgyra vonatkozik. Természetesen a képzet nem mint pszichológiai realitás érdekel bennünket, hanem mint *ismeretelméleti realitás*. Hogy van-e különbség e két szempontból vett realitás között s ha van, mi az, majd akkor lesz nyilvánvaló, ha az ismeretelméleti kétely első funkciója irányul a tudat racionális és empirikus képzeire. Most csupán annyit állapíthatunk meg ismételten is, hogy az ismeretelméleti kétely második funkciója szempontjából az empirikus és racionális képzetek mint realitások ismeretelméletileg igazoltaknak tekintendők, azaz rendelkeznek ismeretelméleti érvénnyel. Ezt jelenti ismeretelméletileg a quaestio iuris alapján a „realitás érvénye” meghatározás. Azonban még mást is jelent, sokkal többet. Hogy mit, ez akkor lesz nyilvánvaló, ha — mint már utaltunk rá — az ismeretelméleti kétely első funkcióját irányítjuk az empirikus és racionális képzetekre. E közben előreláthatólag olyan problémák merülnek már föl, melyek alapján az autonóm ismeretelmélet feladata a maga autonóm sajátosságában önként fog adódni.

Az ismeretelméleti egyenértékűség tehát az ismeretelméleti érvény megalapozása szempontjából rendkívül fontos és mégis mindmáig figyelmen kívül hagyott mozzanat. Az ismeret minden tárgyát magába foglaló képzeinket immár ismeretelméleti elv szerint oszthatjuk fel ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező és a nélküli képzetekre. Az ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező képzeteket már ismerjük: ezek az empirikus és racionális képzetek, azaz azok, melyeket öt érzékszervünk valamelyikével vagy pedig az értelem funkciójával szerzünk. Ezeket az empirikus és racionális képzeteket *egyszerű képzeteknek* nevezzük. Hogy vannak-e másfajta, azaz ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzeteink s ha vannak, melyek azok, azt majd alább vizsgáljuk meg. Most csupán az ismeretelméleti egyenértékűség fogalmát kívántuk megvilágítani, ami a további vizsgálódásunkhoz szervesen hozzátartozik.

33. Míg az ismeretelméleti kétely második funkciója az ismeret (képzet) *tárgyának* a létét vonja kétségbe, amíg csak az ismeretelméleti bizonyítás az ismeretelméleti egyenértékű-

ség következtében fel nem függeszti a kételyt, addig az ismeretelméleti kétely első funkciója a tárgy ismeretében kételkedik, azaz igényli az ismeretelméleti bizonyítást, mert az ismeretnek (képzetnek) mint realitásnak az érvényét e szempontból nem látja aláátmasztottnak.

Azt ugyanis elintézettnak kell tekintenünk, hogy ha egyáltalán megismerhetők az empirikus és racionális egyszerű képzetek tárgyai, azok valamiképen kell hogy létezzenek, fennálljanak. Ebben hangsúlyozzuk azt, hogy a megismerhetőség feltétele mellett; azaz a megismerhetőség mindeztideig kritikátlanul előfeltételezve volt. Most azonban az ismeretelméleti kétely első funkciója éppen erre irányul, arra nevezetesen, hogy lehetséges-e egyáltalán egyszerű empirikus és racionális képzetekkel ismeret birtokába jutni. A probléma tehát az, hogy miképpen lehetséges a jelentésnek képzetben való megragadása. Más szavakkal: ha nyilvánvaló is, hogy léteznek azok a tárgyak, melyeket az egyszerű képzet ismereti ősfomájában megragadunk, mi biztosít bennünket arról, hogy e létező tárgyak egyáltalán megismerhetők? Hogy megismerhetők, azaz maga az ismeret ténye (quaestio facti) ugyan kétségen kívüli; itt arról van szó, hogy mi igazolja ezt a megismerést, mi biztosítja annak érvényét, azaz a quaestio iuris síkja ez.

A képzet jelentése ugyanis egy mélyenfekvő apóriát hord magában. Ez apória onnan van, hogy a képzet jelentésének szubjektívnek is, objektívnek is kell lennie egyszersmind. A képzet jelentésének szubjektivitása szükségképeni előfeltétel, mert hiszen a képzet jelentésének lényege az, hogy a tudatban bent, azaz az alany szféráján belül képvisel valami tárgyat. A képzet jelentése tehát csak akkor nevezhető ismeretnek, ha valamely alanyhoz hozzátartozik, azaz, ha valamely megismerő alanyban „bent van”. A képzet jelentése tehát szükségképen szubjektív.

Ámde a képzet jelentésének objektivitása is szükségképeni előfeltétel, mert hiszen a képzet jelentésének az is lényege, hogy a tudat szféráján kívül lévő „tárgyra”, objektumra vonatkozik, azt képviseli. A képzet jelentése tehát csak akkor nevezhető érvényes ismeretnek, ha valamely tárgyra,

objektumra vonatkozik. A képzet jelentése tehát szükségképen objektív.

A probléma tehát most már ez: miképen lehet a szubjektív objektív és az objektív szubjektív? Ebben már oly súlyos probléma rejlik, melynek megoldásával az ismeretelméleti bizonyításnak éppen elég tennivalója lesz. Nyilván ez képezi az autonóm ismeretelmélet első feladatát, amit tehát most már megfogalmazhatunk ekképen: *hogyan biztosítható az egyszerű* (empirikus és racionális) *képzetek jelentésének érvénye?* Azaz szokványosabb megfogalmazásban: *hogyan lehetséges egyszerű empirikus és racionális ismeret (képzet)?*

Az autonóm ismeretelmélet ezen első feladatáról megállapítható, hogy ez sem nem logikai, sem nem metafizikai (ontológiai), legkevésbé pszichológiai kérdés, hanem elsősorban ismeretelméleti probléma, melynek eredményes elvi és szükségképeni megoldása csupán az autonóm ismeretelmélettől remélhető. E probléma tehát az autonóm ismeretelmélet autonóm tárgyának az első körvonalait mutatja.

Maga ez a probléma — az ismeret szubjektivitásának és objektivitásának az apóriája — nem új ugyan, hiszen Kantnál csakúgy megtalálható, mint Rickertnél vagy Hartmann-nál. Amde míg Kantnál és Rickertnél nem-ismeretszerű, azaz logikai szempont uralmát jelenti már maga a kérdésfeltevés, hasonlóképen Hartmann ismeretmetafizikájában is, ahol szintén nem-ismeretszerű, azaz metafizikai szempontot szolgál ez az alapvető ismeretelméleti probléma, addig az autonóm ismeretelmélet szerint ez a „legismeretszerűbb“ probléma „legismeretszerűbb“, azaz kifejezetten ismeretelméleti módon tárgyalatik.

Az autonóm ismeretelmélet ezen első feladata, nevezetesen az egyszerű képzetek jelentése érvényének a problémája aztán még egy másik problémát is rejt magában, melyre ez értekezés szűk keretén belül csupán utalni kívánunk. E további probléma abból támad, hogy az egyszerű képzetek két lehetséges formája, az empirikus és racionális képzet a megismerő tudatban egymásra is vonatkozhatnak. Itt tehát az a probléma rejtőzik, hogy *van-e tárgyi alapja az empirikus és racionális képzetek vonatkozási viszonyának* és ha van, mi az? Más szavakkal kifejezve: *miképen lehetséges, hogy az empirikus kép-*

zetek racionális képzetek tárgyaira és viszont a racionális képzetek empirikus képzetek tárgyaira vonatkoznak?

Az ismeretelméleti kétely első funkciója nyomán tehát így adódik az autonóm ismeretelmélet első feladata, a képzet jelentése érvényének problémája, s ez általános feladaton belül még egy külön, szűkebbkörű probléma: az empirikus és racionális képzetek vonatkozási viszonyának problémája. Ha e két problémát az autonóm ismeretelméletnek sikerül megoldania, akkor az ismeretelméleti kétely első síkjába tartozó, azaz ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező képzetek tárgyainak a szférájában a kételyt sikerült meggyőzni, illetve az ismeretelméleti érvényt ismeretelméleti eszközökkel alátámasztani.

Az autonóm ismeretelmélet első feladata tehát az egyszerű képzetek eme kettős problémájának a megoldása.

34. Ha az ismeretelméleti kétely második funkcióját azért függesztette fel már „csírájában“ az ismeretelméleti belátás, mert azon egyszerű képzetek jelentése és tárgyaik léte között, melyekre irányult, ú. n. ismeretelméleti egyenértékűség volt kimutatható, akkor nyilván újból hatálya lesz az ismeretelméleti kétely eme második funkciójának, mihelyt olyan képzetekre irányul, melyek nem rendelkeznek a képzet jelentése és a tárgy léte közötti ismeretelméleti egyenértékűséggel.

Az első kérdés tehát, amely itt felmerül, hogy vannak-e egyáltalán ú. n. ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek s ha vannak, mik azok.

Azt már az eddigiek alapján tudjuk, hogy ha vannak ilyen ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek, azok csak az ismeretelméleti kétely második funkciójának a hatósíkjában kereshetők. Az ismeretelméleti kétely második funkciója azt az esetet előfeltételezi, amikor — mint már láttuk — a képzet jelentése bizonyos, de a képzet tárgyának léte esetleges, illetve amikor a képzet jelentésének és tárgya létének az összetartozása esetleges. Ezen ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek az empirikus tapasztalat, továbbá a racionális gondolkodás síkjában nem kereshetők, mert az ezen két szférában levő képzetek, az ú. n. egyszerű képzetek — mint

láttuk — szükségképen valamennyien rendelkeznek ismeretelméleti egyenértékűséggel. Másrészt nyilván elég csupán egy ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetet találunk, mert ennek az egynek megvizsgálása előreláthatólag fontos ismeretelméleti tény- és érvényálladék birtokába juttat bennünket. Már pedig nemcsak egy, de számtalan ily ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetet találunk a régi metafizika, továbbá minden vallás képzetvilágában. Ilyen pl. a metafizikai értelemben vett „lélek“, „Isten“, „világegész“, „bűnbocsánat“, „mennysország“ stb. A felsorolt képzetek egyaránt kívül vannak az empirikus tapasztalat, továbbá a racionális gondolkodás szféráján, azaz nem ú. n. egyszerű képzetek. Ha pedig nem egyszerű képzetek, illetve ha az említett empirikus és racionális szférán kívül vannak, akkor nyilván nem is rendelkeznek ismeretelméleti egyenértékűséggel.

Vegyük pl. a „lélek“ képzetet. Hogy mit akar ez kifejezni, nevezetesen, hogy valami nem anyagi erő bennünk, amely érez, gondolkodik, akar s amely a testtől különváltan is él tovább a halál után stb., tehát a képzet jelentése mindenki számára egyaránt meghatározott, azaz bizonyos még annak a számára is, aki egyébként nem hisz a lélek „létezésében“.¹ Ezzel szemben a lélek-képzet tárgyának léte már oly annyira esetleges, hogy könnyen tagadásba vehető. A lélek-képzet nem rendelkezik tehát ismeretelméleti egyenértékűséggel, amennyiben a képzet jelentése és tárgyának léte nem tartozik bizonyosan egymáshoz, illetve a képzet jelentésének és tárgya létének összehasonlítása esetleges.

Hasonló eredményre jutunk, ha pl. az „Isten“ képzetet vizsgáljuk meg. Hogy mit jelent az „Isten“ képzet általában, azaz elvonatkoztatva minden egyéb differentia specifica-tól, mint amilyen a különféle vallások jelzője, pl. „Szentháromság-Isten“, „Allah-Isten“ stb., s minden ilyen differenciáló jelző nélkül tekintve az „Isten“ képzet jelentését, úgy találjuk, hogy az teljesen szükségképen meghatározott, bár egy-egy vallásnak, illetőleg kultúrának e képzetre irányuló hatása alól szinte alig

¹ A mult században volt tudományos jelszó a „Psychologie ohne Seele“, amely tény szintén azt mutatja, hogy a lélek mi-sége, funkciója sohasem volt vitás, de létezése, azaz a képzet tárgyának léte igen.

tudja valamennyire is közömbösíteni magát a gondolkodó ember. Ámde épp ez az oka annak, hogy az „Isten“ képzet jelentése nem egyként meghatározott, ha különbségek mutathatók ki a különféle korok és egyedek Isten-képzetében. A különbségek ugyanis a különféle vallásokra vezethetők vissza, nem pedig az emberi megismerő apparátusra, tehát nem ismeretelméleti okra s így az ismeretelmélet számára semmi elvi következménnyel nem járhatnak. Ismeretelméletileg az „Isten“ képzet jelentése szükségképen meghatározottnak tekinthető, amennyiben valamely végtelen hatalmú lényt jelent, aki minden lét forrása. Hogy az „Isten“ képzet jelentése micsoda, e felett nem is vitáztak, csupán a különféle vallások érdekében vagy ellen. Ámde igen sok vita tárgyát képezte még filozófusok között is az „Isten“ képzet tárgyának léte, azaz, hogy létezik-e „Isten“ egyáltalán s ha létezik, miképen. Tehát az „Isten“ képzet is, miután kívül van az empirikus és racionális képzetek, az ú. n. egyszerű képzetek szféráján, szükségképen az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek közé tartozik, miután a képzet jelentésnek és tárgya létének az összetartozása esetleges.

Ugyanerre a véleményre jutunk, ha a „világégész“, „bűnbocsánat“, „mennyország“ és a többi metafizikai és vallási képzeteket megvizsgáljuk. Ezek tehát valamennyien ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek, amennyiben az egyszerű empirikus és racionális képzetek szféráján kívül vannak s jelentésüknek és tárgyaik létének az összetartozása esetleges.

Minthogy tehát megállapítást nyert, hogy vannak ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek s tudjuk, hogy az ismeretelméleti kétely második funkciója épp ezekre a képzetekre irányul, így most már az autonóm ismeretelmélet második feladatát is megfogalmazhatjuk, amennyiben nyilvánvaló, hogy az nem lehet más, mint annak megvizsgálása, hogy *hogyan biztosítható az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek jelentése és tárgyaik léte összetartozásának az érvénye?* Más szavakkal: *hogyan lehetséges az empirikus és racionális szférán kívül ismeret?*

Látjuk tehát, hogy az autonóm ismeretelmélet második feladata a hagyományos metafizikai, illetve vallási megismerés ismeretelméleti érvényének a vizsgálata. Ámde ezt a vizsgáló-

dást nem a Kant szerinti „a priori szintetikus ítélet lehetőségének“ a nyomán, azaz, nem az ítélet-kutatás által kívánjuk folytatni, miután egyrészt már megállapítást nyert az az egyetemes ismeretelméleti tény, hogy az ismeret, illetve minden ismeret sajátos lényege, tehát az ismeret ősfarmája a képzet; másrészt, illetve épp ezért Kant vizsgálódása nem is oldhatta meg a metafizikai, illetve vallási megismerés problémáit, miután már maga a kérdésfeltevés, illetve a kiindulópont — nevezetesen az „a priori szitetikus ítéletek“ problémája — nem-ismeretszerű, azaz logikai elvnek (az ítéletnek) szolgáltatotta ki az egész ismeretproblémát. Az autonóm ismeretelmélet tehát a hagyományos metafizikai és vallási megismerés érvényének vizsgálatát is mélyen ismeretszerű, azaz ismeretelméleti elv hatósíkjában tárgyalja, amikor feladatának azt tekinti, hogy az empirikus és racionális szférán kívül, azaz az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli (metafizikai és vallási) *képzetek* jelentésének és tárgyaik létének összetartozási érvényét állapítsa meg. Az autonóm ismeretelmélet második feladata is, éppúgy, mint az első, az ismeret általános ősfarmájának tekintetbe vétele következtében nem ítéletfunkciónak, hanem *képzet-funkciónak* a vizsgálata. Hogy ez a vizsgálat sem nem logikai, sem nem metafizikai vagy éppen lélektani, hanem teljes mértékben ismeretelméleti, azt egyrészt már láttuk, másrészt épp e miatt az autonóm ismeretelmélettől az ismeretértvény problémájának sokkal eredményesebb, ismeretszerűbb, azaz valóban *ismeretelméleti* megoldását várhatjuk.

Az autonóm ismeretelmélet második feladatának a megtalálása és megfogalmazása után még arra a természetesen felmerülő kérdésre is meg kell felelnünk végül, hogy van-e esetleg több, más alapvető feladata is az autonóm ismeretelméletnek s ha esetleg van, miben áll az. Az a módszer, amellyel az autonóm ismeretelmélet első és második feladatát megtaláltuk, nevezetesen az ismeretelméleti kétely, egyrészt mélyen ismeretszerű, tehát a legilletékesebb, a legmegfelelőbb, másrészt olyan, amely az autonóm ismeretelmélet feladatát *szükségképen* határozza meg, azaz minden esetlegesség kizárásával. Nyilvánvaló tehát, hogy ha van még harmadik vagy esetleg további alapvető feladata is az autonóm ismeretelméletnek, annak szükségképen

adva kell lennie, s ha nincs adva, e körülménynek is szükségképen (elvileg) meghatározottnak kell lennie. Ámde megállapítást nyert, hogy az ismeretelméleti kételynek *szükségképen* csak két formája lehetséges, nevezetesen, amikor a képzet jelen-tésére, s amikor a képzet tárgyának létére, illetve a képzet jelen-tése és tárgyának léte összetartartozási érvényére irányul. *Mint-hogy tehát az autonóm ismeretelmélet feladatát csak az ismeret-elméleti kétely nyomán jelölhetjük meg elvileg és szükségképi-leg s minthogy az ismeretelméleti kételynek szükségképen csak két funkciója van, ezért az autonóm ismeretelméletnek csak két alapvető feladata lehetséges.*

Tehát az autonóm ismeretelmélet minden egyéb problé-mája szükségképen a tárgyalt első vagy második feladat kö-rébe tartozik. Így tehát most már világosan áll előttünk, hogy az ismeretelmélet minden lehetséges problémája csupán az ismeretelméleti kételynek, mint az autonóm ismeretelmélet nega-tív módszerének, azaz, mint a quaestio iuris szempontjából egyetlen jogos kérdésfeltevésnek az irányában haladhat. Ami ezen kívül van mint kérdés, mint probléma, az vagy oly részlet-kérdés, mely szükségképen az ismeretelméleti kétely, illetve az ennek nyomán megtalált két alapvető probléma hatókörébe vonható; vagy ha mégsem vonható az ismeretelméleti kétely, illetve az általa megtalált két alapvető kérdés körébe, föltétle-nül csak látszatprobléma, mellyel foglalkozni sem időnk, sem ismeretelméleti álláspontunk nem enged.

35. Bár nem tartozik szorosan az autonóm ismeretelmélet feladatának és módszerének kérdése alá, mégis az autonóm ismeretelmélet fogalmának teljes megvilágítása érdekében rövi-den tárgyalnunk kell a képzetek ismeretelméleti eredetének (az ismeret forrásának) problémáját is. S hogy éppen e helyen fog-lalkozunk e kérdéssel, ennek az az oka, hogy e probléma — mint majd látni fogjuk — mégis kapcsolatban van némileg az auto-nóm ismeretelmélet második feladatának a problémájával.

Elsősorban is az „ismeretelméleti eredet“ fogalmát kell megvilágítanunk, minthogy az „eredet“ (genezis) szó könnyen megtévesztő lehet s könnyen a pszichologizmus (a quaestio facti) vádját vonhatja magára; holott mi a képzetek ismeret-

elméleti eredetét is a quaestio iuris szempontjából vizsgáljuk, ami természetesen is, mert ha egyszer már valami „ismeretelméleti“, annak szükségképen a quaestio iuris szempont uralma alá kell tartoznia, minthogy az ismeretelmélet általunk előadott fogalma, azaz az *autonóm* ismeretelmélet ezt szükségképen maga után vonja. Már ebből is nyilvánvaló, hogy „ismeretelméleti eredeten“ nem a képzetek lélektani keletkezését értjük, amennyiben nem a képzet-*aktus* „eredetéről“ van itt szó. Az „ismeretelméleti eredet“ kifejezés csupán azt a *tényezőt* akarja megjelölni, amely által a képzet érvényessé, a képzetben foglalt ismeret igazzá válik. Az „ismeretelméleti eredet“ tehát a képzet igazságértékének „forrására“ utal, arra az *ismeretelméleti tényezőre*, amely a képzet érvényét igazolja. Ez az érvényességi tényező tehát, amely a képzetek ismeretelméleti eredetét jelzi, sem pszichologikum, sem logikum vagy metafizikum nem lehet, minthogy — mint láttuk — az ismeretelméleti érvény „túl van“ a ténylegesség (a quaestio facti) állapotán, de „innen van“ a logika ítéletfunkcióval kezdődő „helyességi“ (Hartmann) érvényszféráján.

Az „ismeretelméleti eredet“ fogalma tehát teljesen homogen az autonóm ismeretelmélettel; illetve az ismeretelmélet autonómiája szükségképen maga után vonja az „ismeretelméleti eredet“ problémáját, amennyiben nem egyéb az, mint az ismeretelméleti érvény lehetséges típusainak a vizsgálata az érvényt igazoló tényező szempontjából.

Ha ugyanis megkérdezzük, mi igazolja a képzetek érvényét, azaz a képzet jelentésének és tárgya létének a bizonyosságát a végső fokon, azonnal a képzetek ismeretelméleti eredetének a problémájánál vagyunk.

Ami az első csoportot, az ú. n. egyszerű képzeteket illeti, melyek ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkeznek, könnyen felelhetünk a kérdésre. Ha ugyanis az empirikus és racionális képzeteket megvizsgáljuk, úgy találjuk, hogy ezek ismeretelméleti érvényét maga az az erő biztosítja, illetve igazolja, amelyet általában *ész-nek* nevezünk. Bármilyen új képzet keletkezik is az egyszerű (empirikus és racionális) képzetek szférájában, ezen új képzetet az ész érti meg, az ész helyezi el a hasonló képzetek megfelelő kapcsolatába, azaz: az ész *apper-*

cipíálja. Az ész tehát rendelkezik azzal az erővel is, hogy az új (empirikus és racionális) képzeteket appercepiálja. A megismerésben — már ami az empirikus és racionális megismerést illeti — tehát rendkívül fontos szerep jut az ész azon erejének, mint ismeretelméleti tényezőnek, amit az ész *appercepciójának* nevezhetünk. Az empirikus és racionális, egyszóval az egyszerű képzetek érvényét tehát az ész appercepciója igazolja.

Másként áll azonban a dolog azon képzetek esetében, melyek nem rendelkeznek ismeretelméleti egyenértékűséggel. Ezek érvényét ugyanis az ész appercepciója nem igazolja, minthogy e képzetek kívül vannak az ész appercepciójának empirikus és racionális szféráján. A probléma tehát ez: *mi az a tényező, ami az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek ismeretelméleti érvényét biztosítja, igazolja?* Mert hogy valamely tényezőnek lennie kell, ami az ily ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek érvényét alátámasztja, az mint tény nyilvánvaló abból, hogy számosan vannak normális megismerő apparátussal rendelkező emberek, akiknek tudatvilága némely ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetnek, mint pl. „lélek“, „Isten“, „üdvösség“ stb., éppoly érvényt tulajdonít, mint az ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező empirikus és racionális egyszerű képzeteknek.

E fontos probléma már az autonóm ismeretelmélet második feladatának a tárgyalásába vezet bennünket, amely feladat elvégzése jelen tanulmányunk keretét jóval túlhaladná. Mi tehát ezúttal csak annyiban bocsátkozunk e probléma tárgyalásába, amennyiben az ismeretelméleti egyenértékűséggel nem rendelkező képzetek ismeretelméleti eredetének a megvilágítása megkívánja.

Ha az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzeteket úgy, amint tudatunkban megjelennek, megvizsgáljuk, arra az eredményre jutunk, hogy e képzeteknek vagy a jelentése, vagy tárgyaik léte teljesen egy szférába tartozik az ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező képzetekkel. Pl. a „lélek“, „Isten“ stb. képzetek jelentése teljesen homogénnek mondható az empirikus és racionális képzetek jelentésével, csupán tárgyaik léte nem. S viszont vannak ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek, mint pl. a „bűnbocsánat“, a „megváltás“ stb. élmé-

nyét kifejező képzetek, melyeknek léte homogén az egyszerű képzetek tárgyainak létével, azaz meglétük éppoly bizonyos, mint az empirikus és racionális képzetek tárgyainak léte, ámde kétséges a jelentésük, azaz az, hogy a nem kétséges létű élmény valóban arra a lényegre vonatkozik-e, amire a szokványos vallási mechanizmus vonatkoztatja, vagy csupán kicsinyességünknek, erőtlenségünknek a végtelen mindenség láttán való fokozottabb érzése az, mint ahogy a vallástalanok magyarázhatják is e vallásos élményeket. Ez élmények képzeteit illetően nem kétséges tehát a képzet tárgyának léte, de kétséges az, hogy milyen jelentés tartozik hozzá az adott léthez. Tehát az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetekenél, ahol mindig a képzet jelentésének és tárgya létének összetartozási bizonyossága a probléma — vagy a jelentés, vagy a lét ugyanolyan meghatározottságú, mint az egyszerű képzetek jelentése vagy tárgyaik léte, s csupán a másik mozzanat (jelentés vagy lét) bizonyos hozzátartozását végzi egy *új*, eddigelé ismeretlen tényező. Az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek ismeretelméleti eredete tehát általános körvonalaiban kezd megvilágosodni, amennyiben most már tudjuk, hogy e képzetek az egyszerű képzetek szférájából vett mozzanatnak egy eddigelé még ismeretlen tényezővel való egyesüléséből „származnak”.¹

Ha közelebbről megvizsgáljuk pl. az „Isten” képzetet, úgy találjuk, hogy ismeretelméletileg nem egyéb, mint a végtelen fogalmának, mint racionális képzetnek² az empirikus dolgok létét kitevő ontológiai tartalommal való megtöltése. Ismeretelméletileg tehát az „Isten” képzet nem egyéb, mint racionális formába ontológiai tartalom vetítése. A racionális forma adva van — mégpedig ugyanolyan meghatározottsággal, mint az egyszerű képzetek jelentése vagy tárgyaik léte — s csupán egy tényezőre van szükség, amely a „belevetítést” igazolja, s azonnal biztosítva van az „Isten” képzet ismeretelméleti érvénye.

Mi tehát az az új tényező, amely az említett „belevetítést” elvégzi, illetve igazolja? Azt már eddig is világosan látjuk, hogy

¹ A „származás” ismeretelméleti eredetét jelent.

² Br. Brandenstein szerint is „... önmagában teljesen racionális a végtelen. A számunkra való határa nem is elmosódott, amint Hartmann véli, hanem általában jól megoldható.” I. m. 95. l.

az ész appercepciója semmiképen nem lehet. Ha a vallást kérdezzük meg, ezt a feleletet kapjuk: a hit. Ámde a hit — éppen keresztyén alapon — Isten ajándéka, tehát lényegében teológiai kategória, s mint ilyen, végtelen távol van az ismeretelmélet kategóriáitól. Mégis ezen a nyomon kell elindulnunk, ha az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek ismeretelméleti eredetére, illetve e képzetek ismeretelméleti érvényére világosságot akarunk deríteni. A hit ugyanis valóban ismeretet igazoló tényező is, amennyiben egy sereg normális megismerő apparátussal rendelkező ember ezt nevezi meg azon képzetei „forrásának“, érvénye biztosítójának, melyek nem rendelkeznek ismeretelméleti egyenértékűséggel. Azonban a hit most nem mint teológiai kategória jöhet számításba, hanem mint „ismeretet igazoló“, azaz ismeretelméleti kategória, amin azt értjük, hogy nem a hit teljes teológiai tartalmára, dogmatikai meghatározottságára vagyunk most tekintettel, hanem a hitnek csupán azon egyetlen mozzanatára, amellyel ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzeteket csakúgy megért, felfog s a hasonló képzetek kapcsolatába rendez el, mint ahogy az ész appercepciója teszi a hatószférájába tartozó egyszerű képzetekkel. A hitnek ez az *appercipáló mozzanata* teljesen *akarat*i jellegű: ha egy megismerő alany akarja, akkor elvégzi azt a „belevetítést“, melynek eredménye az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzet ismeretelméleti érvényének biztosítása; ha azonban nem akarja, akkor nem végzi el, s ez esetben *ránézve* nem rendelkezik érvénnyel az az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzet. Azt a tényezőt tehát, amely az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek ismeretelméleti érvényét alátámasztja, illetve igazolja, megkülönböztetésül az egyszerű képzetek érvényét biztosító ész appercepciójától, az *akarat appercepciójának* nevezzük.

Azonban amíg az ész appercepciója az ész törvényszerűségeinek objektivitása miatt mindig egyetemes, azaz objektív érvényességet jelent, addig az akarat appercepciója az akarat meghatározottságának szubjektív, sőt egyéni volta miatt mindig szubjektív, sőt egyenesen individuális érvényességet biztosít. Ez a mélyen ismeretelméleti oka annak a ténynek, hogy az empirikus és racionális szférába tartozó képzetek általános

érvényűek, objektívek, viszont az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek, amiket az akarat appercepciója igazol, csak szubjektív érvényűek, sőt egyénenként változók, azaz individuálisak. A vallási bizonyítékok pl. ezen ismeretelméleti körülmény miatt sohasem lehetnek objektív érvényűek, miértis csak azon egyén számára jelentenek igazságot, akinek megismerő mechanizmusában az akarat appercepciója a szóban lévő ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzet ismeretelméleti érvényét igazolja.¹

Az eddig vázoltak alapján tehát immár világosan áll előttünk, hogy az (emberi) ismeretnek nemcsak egy „forrása” van, az ész *appercepciója*, amely az empirikus és racionális képzetek érvényét igazolja, hanem az ész *appercepciója* mellett még ott van a teljesen önálló, autonóm *akarat appercepciója*, amely éppúgy „szállít” képzeteket a tudatba, mint az ész *appercepciója*.

Az ész *appercepciója* és az akarat *appercepciója* teljesen heterogén, egymásra vissza nem vezethető szféra.² Az ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező s az a nélküli képzetek tehát nem alá-, fölérendeltségi, hanem szigorúan *mellérendeltségi viszonyban* vannak egymással. Ezért éppúgy helytelen ismeretelméletileg a közép-kornak az a törekvése, mely a filozófiát ancilla theologiae-nek tekintette, azaz az ész teljesen alárendelte a hitnek, mint az újkori racionalizmus, amely

¹ Hogy az akarat *appercepciója* mögött valóban isteni erő működik-e, amely a hit forrásának volna tekintendő, ennek a teológiai körülménynek a vizsgálata természetesen túlhaladja az ismeretelmélet keretét. Az ismeretelméletnek meg kell elégednie annak megállapításával, hogy az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek érvényét igazoló tényező az (emberi) *akarat* irányából funkcionál, amely ismeretelméleti körülmény nem jelent semminemű állásfoglalást a hit emberi vagy isteni eredete problémájában, minthogy ha elfogadjuk is a hit isteni eredetét, ezt csak úgy érthetjük, hogy az isteni akarat, szándék az emberi akaratot mozgatja, befolyásolja; azaz ismeretelméletileg mindenképpen az *emberi akarat* munkálja közvetlenül az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek ismeretelméleti érvényét. Ezen ismeretelméleti álláspont tehát semmiféle teológiai-ellenes következménnyel nem jár.

² Ezzel egyértelmű lényegében *Kornis Gyula* megállapítása is: „Tudomány és vallás a kultúrának önálló, egymástól különböző területe; mindkettőnek megvan a maga sajátos létjoga és jelentősége. Különbözők forrásaik és céljaik.” I. m. 257. l.

viszont a hitet rendelte az ész uralma alá. E rövid vázlatból is nyilvánvaló immár, hogy a kettő — ész és hit — közötti viszony szükségképen, azaz ismeretelméletileg mélyen indokolva csak mellérendeltségi lehet. Mi sem ellentmondóbb tehát, mint a „racionális vallás“ fogalma, amely ezt az ősi ismeretelméleti mellérendeltségi viszonyt csakúgy felborítja, mint a „vallásos tudomány“ jóhiszemű, de ismeretelméletileg éppúgy önellentmondó, tudománytalan igénye.

Az ész appercepciójának hatókörébe eső megismerést — az empirikusát és racionálisát — általában *fogalminak* vagy diszkurzívnek nevezik. Ezzel szemben az akarát appercepciójának szférájába tartozó megismerést *intuitívnak* nevezhetjük. A fogalmi és intuitív megismerés tehát az ismeretszerzésnek két különálló, heterogén és autonóm módja. A kétféle „ismeretforrás“ hívei különösen korunkban élesen szemben állnak egymással, ami egyáltalán nem új dolog, hiszen e probléma körüli küzdelem végigvonul csaknem a filozófia egész történetén.

A fogalmi és intuitív megismerés kérdése korunk központi problémájának tekintendő. A mai filozófiai konstelláció e szempontból hasonlít a Kantot közvetlenül megelőző koréhoz. Akkor is két ellentétes felfogás, az empirizmus és racionalizmus állt szemben egymással. Nyilvánvaló pedig, hogy ha egy kultúrán és egy koron belül jelentős elmék egymásnak merőben ellentmondó nézetet vallanak, akkor egyik tábornak sem lehet mindenben igaza, hanem igen valószínű, hogy mind a két irány csak részigazsággal rendelkezik. Az ilyen helyzet megoldását mindig csak egy mindkettőnél magasabb, egyetemesebb szempontú szintetikus bíráló képes megadni. Így tehát szinte szükségképen kellett jönnie az újkori empirizmus és racionalizmus szintézisét jelentő kriticismusnak. A mai filozófiai konstellációban az jelenti a Kant előtti korról való hasonlóságot, hogy ma is egymásnak ellentmondó két irány körvonalai mutatathatók ki a filozófusok táborában: a fogalmi és az intuitív megismerés iránya. Nyilvánvaló egyrészt, hogy egyik iránynak sem lehet mindenben igaza; másrészt, hogy a mai filozófiai ellentétet is egy egyetemesebb szempontú, szintetikus bíráló fogja majd feloldani. A legalapvetőbb mai filozófiai

problémát tehát vulgárisan így fogalmazhatjuk meg: keresetlik a fogalmi és intuitív megismerés bírálatának Kantja.

A nélkül, hogy e rendkívül tisztos pozícióra igényt tartanánk, csupán adalékot szeretnénk szolgáltatni az eljövendő filozófiai szintézishez. Ezért ha már eddig is volt ismeretelméleti vizsgálódásunknak némi következménye e szintézisre, úgy most még néhány szempont felvetésével kívánjuk egyengetni az ahhoz vezető utat.

Legfontosabb annak a megállapítása, hogy a fogalmi és intuitív megismerés az emberi megismerés két ősi, egymásra vissza nem vezethető, autonóm *igényét* juttatja kifejezésre. Az embernek ugyanis kettős igénye van az ismerettel szemben: 1. hogy megbízható, adekvát legyen s 2. hogy mindenre kiterjedő, azaz teljes, totális legyen. Egy példa érthetőbbé teszi ezt: amikor a bíró ki akarja hallgatni a tanúkat, tehát amikor egy tény igazságáról kíván meggyőződni, ezzel a kettős igénnyel lép fel: hogy pontosan úgy mondják el a dolgokat, ahogy megtörténtek; másrészt pedig, hogy mindent mondjanak el, ami csak megtörtént. Az első igényt tehát a megbízhatóság, az *adekváció igényének*, a másodikat pedig a teljesség, a *totalitás igényének* nevezhetjük. E két igény egyaránt megvan az emberben s egyik sem vezethető vissza a másikra. Itt tehát az emberi megismerő apparátusnak egy ősi adottságával, szükségképeni meghatározottságával van dolgunk.

Ha most aztán már e kettős ismeretigény tekintetbe vételével vizsgáljuk meg a fogalmi és intuitív megismerés érvényt igazoló tényezőjét, az ész appercepcióját és az akarát appercepcióját, úgy találjuk, hogy az objektív érvényt legitimáló ész appercepciója szükségképen az adekváció (objektivitás) igényének felel meg, a szubjektív érvényt biztosító akarát appercepciója pedig inkább a totalitás igényének.

E rövid vizsgálódás alapján is nyilvánvaló immár az a körülmény, hogy sem a fogalmi megismerés híveinek nincs igazuk, amikor az intuitív megismerés ellen küzdenek, sem pedig az intuitív megismerés pártján lévőknek, amikor a fogalmi megismerést lekicsinylik, értéktelennek tartják. Ugyanis nyilvánvaló, hogy ha az emberi megismerő apparátus legbensőbb meghatározottsága szerint két ősi ismeretigénnyel rendelkezik,

amely igény egyaránt indokolt és önálló, autonóm, akkor két külön ismeretforrásnak is kell lennie. E szempontból nézve tehát mi sem természetesebb ismeretelméletileg, minthogy két ismeretforrásunk van, a fogalmi és az intuitív.

Eddigi vizsgálódásunk alapján tehát a fogalmi és intuitív megismerés szintetikus bírálatára vonatkozó következményeket ezekben foglalhatjuk össze.

1. Az emberi megismerő apparátusnak két ősi, heterogén törekvése, igénye van az ismerettel szemben: az adekváció igénye és a totalitás igénye. A két igény egymásra vissza nem vezethető, azaz a megismerő apparátusnak ősi, elvi meghatározottságát jelenti. Mindkét igény önálló, autonóm s egyaránt jogos.

2. Az emberi megismerő apparátusnak ez a két heterogén igénye szükségképen két heterogén ismeretszférát von maga után.

3. Ugyancsak megismerő apparátusunk e kettős heterogén igénye eredményezi, hogy szükségképen két ismeretforrásnak kell lennie s ez az ész appercepciója és az akarat appercepciója.

4. Az ész appercepciója által igazolt ismeretértvény szükségképen objektív, az akarat appercepciója által igazolt ismeretértvény pedig szükségképen szubjektív.

5. Minthogy megismerő apparátusunk funkciójának az ismeretigény kettőssége miatt két „pólusa“ van, az adekváció és a totalitás, így nyilvánvaló, hogy az egyik „pólushoz“ való közeledés a másiktól való arányos eltávolodást jelent. Tehát mennél adekvátább egy ismeret, szükségképen annál kevésbbé totális (teljes), s viszont mennél totálisabb, szükségképen annál kevésbbé adekvát. Ez pedig egyszersmind azt is jelenti, hogy olyan emberi ismeret, amely maximálisan adekvát s ugyanakkor maximálisan totális volna, önellentmondás, képtelenség. A megismerő apparátus két ismeretigényének heterogeneitásával ez szükségképen és elégségesen meg van indokolva.¹

¹ Ismeretelméletileg tehát az ember helyzete tragikus, minthogy elérhetetlen után sóvárog, amennyiben amíg tart a ráció világossága, addig nincs adva a teljes valóság s mikor adva van a valóság, akkor nincs világosság. Ennek ismeretelméleti oka — mint láttuk — megismerő apparátusunk ősi, legmélyebb meghatározottságában rejlik, nevezetesen abban a körülményben, hogy a dolgokat

Mindehhez végül az a fontos megjegyezni valónk van — amire egyébként már utaltunk —, hogy a fogalmi és intuitív megismerés szintetikus bírálata csak az *autonóm* ismeretelmélet alapján lehetséges. Kant tiszta és gyakorlati ész megkülönböztetése, ami egyébként közel áll a fogalmi és intuitív megismerés két, ismeretértvényt-igazoló tényezőjéhez, az ész appercepciójához és az akarat appercepciójához, azért nem volt elvi és szükségképeni, hanem csupán esetleges, mert Kant — amint erre már utaltunk — nem-ismeretszerű elvből, azaz nem a képzet vizsgálatából indult ki, hanem az ítélet vizsgálatából; ezáltal pedig az ismeret alapvető problémáit már a kezdetben nem-ismeretszerű elvnek, a logika elvének szolgáltatván ki, természetes, hogy nem juthatott el végső következtetéseiben sem az ismeret legbensőbb meghatározottságából szükségképen következő ismeretelméleti igazságokhoz. Kantnál a tiszta ész és a gyakorlati ész által igazolt „ismeretek“ szférája azért esetleges és egymástól oly mértékben független, mintha csak két külön megismerő apparátussal rendelkező lény ismeretei volnának, — holott az autonóm ismeretelmélet alapján már eddig is nyilvánvaló, hogy ha nem is az ész appercepciója igazolja az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzeteket, de mégis bizonyos mértékig e képzetek is az egyszerű képzetekből „származottak“¹ —, mert a königsbergi böles nem onnan indult ki, ahol még minden ismeret egyformán meghatározott, a képzetből, hanem az ítéletből, ami pedig csupán az ismeret logikai meghatározottságára járhat következménnyel. A metafizikai és valósi megismerés ugyanis az *ítélet szempontjából* semmi sajátos ságot nem mutat az empirikus és racionális megismeréssel szemben. A különbség forrásának ugyanis ősi, az ítéletet megelőző

nem „szimultán nézésben“ látjuk, mint Laplace egyetemes szelleme (Isten), hanem egyrészt a képzet és ítélet külön-külön funkcióival ragadjuk meg az immanens, illetőleg posztuláljuk a transzcendenst; másrészt az egyik igénynek (adekváció) csak a másik igény (totalitás) kárára tudunk eleget tenni, minthogy a fogalmi és intuitív megismerés nem funkcionál egyugyanazon ismeretszférában.

Ez utóbbi mozzanattal bővebben is foglalkozunk „A képzetek ismeretelméleti rangsora“ c. fejezetben. Egyébként a megismerés tragikus meghatározottságát behatóan tárgyaljuk „A megismerés tragikuma“ Budapest—Szeged, 1941. c. munkánkban, L. ott.

¹ L. „A képzetek ismeretelméleti rangsora“ c. fejezetet.

mozzanatoknak kell lennie, s ez a képzet. Az autonóm ismeretelmélet tehát, minthogy kiindulópontja ősbibb, amennyiben minden lehetséges (emberi) ismeret ősfarmájának, a képzetnek a tárgyalása jelenti szerinte a vizsgálódás kezdetét, egyedül képes a fogalmi és intuitív megismerés szintetikus bírálatára.

36. Kant a Tiszta Ész Bírálatában fölveti a „transzcendentális topikának“, azaz egy oly vizsgálódásnak a gondolatát, amely a fogalmakat rendszeres csoportosításban helyezi el. Ehhez hasonló az a feladat, melyet magunkra vállaltunk a képzetek *ismeretelméleti rangsorának* megállapításával, természetesen a kanti példától teljesen függetlenül. Nyilvánvaló ugyanis, hogy mi, az autonóm ismeretelmélet alapján, többé nem tekinthetjük a fogalmat a megismerés elemének, mert hiszen a fogalom nem kiindulópontja, hanem egyenesen végpontja a megismerésnek. A fogalom — mint ezt már Rickert bírálatával kapcsolatban kifejtettük — nemcsak a képzetet előfeltételezi mint a megismerés sajátzerű ősfarmáját, de az ítéletet is, ami pedig már az ismeretelméletnek a logika síkjával való érintkezését jelenti. A fogalom tehát mint a megismerés kész produktuma a megismerés sajátosan ismeretelméleti, továbbá logikai funkcióit egyaránt előfeltételezi. Minthogy pedig az autonóm ismeretelmélet alapvető feladata — mint láttuk — a megismerés sajátzerű ősfarmájának, a képzetnek a vizsgálata, ebből nyilvánvalólag következik, hogy ha az autonóm ismeretelmélet alapján, azaz mélyen *ismeretszerű* elvet követve akarunk a „transzcendentális topikához“ hasonló vizsgálódást folytatni, annak tárgya nem lehet a fogalmak, hanem csak a *képzetek* ismeretelméleti¹ rangsorának megállapítása.

Ami aztán a képzetek ismeretelméleti rangsorát illeti, a *racionalis* képzetek a legtökéletesebben megfelelnek az adekváció (objektivitás) igényének, tehát ezek a legadekvátabb képzetek. Abszolút adekvátaknak ugyan e képzeteket sem tarthatjuk, minthogy az abszolút adekváció a megismerés lényegével ellenkező fogalom, amennyiben — mint láttuk — ismeretelmé-

¹ Hangsúlyoznunk kell, hogy *ismeretelméleti* és nem logikai rangsorról van szó, minthogy logikai rangsora csak a fogalmaknak lehetséges.

leti képtelenség, hogy a képzet és tárgya között minden különbség megszűnjék; ugyanis mindig marad vissza valami mozzanat a tárgyban, a transzcendens minimum, ami képzetben meg nem ragadható, illetve ki nem fejezhető. A racionális képzetek tehát ugyan nem abszolút, de mégis maximális adekvációval rendelkeznek. Minthogy pedig az adekváció és totalitás (teljeség) ellentétes pólusokat jelentenek, nyilvánvaló, hogy a maximálisan adekvát racionális képzetek csak üres formák, a telítettség, teljesség szempontjából az összes képzetek között a legminimálisabbak. Amennyiben aztán a képzeteket az adekváció szempontjából osztályozzuk, e racionális képzeteket *első rangbeli* képzeteknek nevezhetjük. Ezen első rangbeli képzetek mindegyike *objektív*, azaz minden megismerő alany számára egyformán adott, s ugyanakkor *quantitatív*, azaz a megismerő alanyon kívüli meghatározottság. Ilyen képzetek pl. „apaság“, (az összes viszonyok képzei), „öt“, „azonosság“ stb.

Az ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező másik képzetszféra az *empirikus* képzetek csoportja. Minthogy e csoportba tartozó valamennyi képzet tárgya térben és időben adott szemléleti valóság, azért e képzeteket helyesebben *szemléleti* képzeteknek nevezhetjük. A szemléleti képzetek *szubjektívek*, azaz csak a megismerő alany számára adóttak, s ugyanakkor *qualitatívek*, azaz a megismerő alanyon belüli meghatározottságok. E szubjektív qualitativ mivolt ellenére vannak olyan szemléleti képzetek, amelyek objektív kvantitásokban kifejezhetők (külső szemléletek), s vannak viszont olyanok is, melyek egyáltalán nem fejezhetők ki kvantitásokban (benső szemléletek). Az utóbbiakat, megkülönböztetésül a tulajdonképeni szemléleti képzetektől, *szemléleti élmény*-képzeteknek nevezzük. A szemléleti képzetek és a szemléleti élmény-képzetek azonban abban az egyben teljesen megegyeznek egymással, hogy tárgyuk egyaránt térben és időben adott szemléleti (empirikus) valóság. A szemléleti képzetek nyilván nem olyan adekvátak már, mint a racionális képzetek, ámde totalitásuk nagyobb; viszont adekvátábbak mint a szemléleti élmény-képzetek s ezért totalitásuk azokénál kisebb. E kétféle szemléleti képzeteket együttesen — az adekváció szempontjából — *második rangbeli* képzeteknek nevezhetjük. Szemléleti képzetek: „asztal“, „ló“, „pi-

ros“, „Péter“, „hideg“ stb. Szemléleti élmény-képzetek: „fogfájás“, „hazaszeretet“, „rokonszenv“, tehát az ú. n. életérzések, továbbá minden szemléleti valósággal kapcsolatos élmény (etikai és esztétikai) képzetei.

Eddig terjed az ismeretelméleti egyenértékűséggel rendelkező *egyszerű* képzetek osztálya, illetve az ész appercepciójának hatóköre. Ami képzet aztán már ezen kívül van, az mind az akarat appercepciójának hatószférájába tartozik.

Ezen további, ú. n. ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetek — mint ahogy már láttuk — az egyszerű képzeteknek az akarat appercepciója által igazolt származékai, még pedig a következő módon: első rangbeli racionális formába második rangbeli szemléleti tartalmat vetít az akarat appercepciója. Így jön létre a képzetek *harmadik rangbeli* csoportja. Ezeket *metafizikai* képzeteknek nevezhetjük. Minthogy az első rangbeli racionális képzetek objektív kvantitatívek, így nyilvánvaló, hogy csak az objektív kvantitásokban kifejezhető szemléletek tartalmait vetíthetők a racionális képzetek formáiba. E metafizikai képzetek tehát szintén *kvantitatívek*, azaz a megismerő alanyon kívüli meghatározottságok, ámde az érvényüket igazoló akarat appercepciójának szubjektivitása (individualitása) miatt csak *szubjektívek*, azaz csupán a megismerő alany számára adottak. A metafizikai képzetek, mint pl. „lélek“, „Isten“, „világmindenség“, „világkezdet“, „világvéget“ stb. tehát szubjektív kvantitatívek, azaz mind az adekváció, mind pedig a totalitás szempontjából minimálisak. A metafizikai képzetek ismeretértéke tehát a legkevesebb.

Végül lehetséges és van is még egy negyedik képzetszféra. A szemléleti élmény-képzetek ugyanis ha szubjektív kvalitatív mivoltuk miatt nem kapcsolódhatnak az elsőrangbeli objektív kvantitatív racionális képzetekkel, annál inkább kombinálódhatnak az ugyan kvantitatív, de mégis szubjektív metafizikai képzetekkel. Ha tehát szemléleti élmény-képzet tartalmát metafizikai képzetformára „vonatkoztatja“ az akarat appercepciója, akkor egy új képzetforma keletkezik, a *negyedik rangbeli* képzetek csoportja. E képzeteket *metafizikai élmény-képzeteknek* nevezhetjük. Ezen *szubjektív* képzetek adekvációja nyilván még minimálisabb mint a metafizikai képzeteké, viszont

— mint *qualitativék* — totalitásuk maximális. Ismeretértékük tehát sokkal nagyobb, mint a metafizikai képzeteké, amennyiben a totalitás ismeretigényének minden képzetek között e metafizikai élmény-képzetek felelnek meg leginkább. Ilyen metafizikai élmény-képzetek: „bűnbánat“, „megtérés“, „megigazulás“, „újjászületés“ stb., tehát általában a vallásos élmények képzetei. E metafizikai élmény-képzetek — qualitativ mi voltuk következtében — a totalitás szempontjából némi rokonságot mutatnak a szemléleti élmény-képzetekkel; hiszen tartalmuk a szemléleti élmény-képzetek szférájában gyökerezik. Ámde míg a szemléleti élményképzetek tárgya — mint láttuk — tér-idői meghatározottságú szemléleti valóság, addig a metafizikai élmény-képzetek tárgya nem ily objektív szemléleti valóság, hanem szubjektív metafizikai valóság.

Az ész appercepciójának hatálya alá tartozó egyszerű képzetek és az akarat appercepciójának hatószférájában levő származék-képzetek egymás között is, külön-külön is kapcsolódhatnak az összes lehetséges variációkban. Ha azonban egyszerű képzet kapcsolódik származék-képzettel, az új ú. n. összetett képzet (pl. ez: „Isten fia“, ahol harmadik rangbeli képzet kapcsolódott második rangbelivel) mindig az akarat appercepciójának hatálya alá tartozik. Végeredményben tehát a képzetek lehetnek *egyszerűek, származottak és összetettek*.¹

¹ Ismeretelméleti álláspontunkat rendszeresen is kifejtettük „A megismerés tragikuma, Budapest—Szeged, 1941.“ c. munkánk első részében. Lásd i. m. 1—112. l.

A képzetek ismeretelméleti rangsorának táblázata tehát a következő.

Ismeretelméleti érvény-tényező	Rang	Képzetforma	Az ismeretérték meghatározottsága	Ismeretelméleti eredet
Az ész appercepciója	I.	Racionális képzet	Objektív quantitatív	Egyszerű képzet
	II.	Szemléleti képzet	Obj. quant.-ban kifejezhető szubjektív qualitatív	Egyszerű képzet
		Szemléleti élmény-képzet	Szubjektív qualitatív	
Az akarat appercepciója	III.	Metafizikai képzet	Szubjektív quantitatív	Racionális képzetformába szemléleti képzet- tartalom vetítése
	IV.	Metafizikai élmény-képzet	Szubjektív qualitatív	Szemléleti élmény-képzet tartalmának metafizikai képzetformára vonakoztatása

Végül egy fontos megjegyzést kell tennünk a metafizikai képzetekkel kapcsolatban. A „metafizikai“ szót ugyanis gyakran egyértelműnek veszik a „transzcendenssel“. Az autonóm ismeretelmélet eddig előadott vizsgálódásából azonban szükségképpen következik a „metafizikai“ és „transzcendens“ fogalmaknak elválasztása. A transzcendens ugyanis — mint láttuk — *objektív* kategória, azaz minden megismerő alany számára egyforma meghatározottságot jelent; ezzel szemben a metafizikai fogalma a metafizikai képzettel vagy metafizikai élmény-kép-

zettel kapcsolatban az érvényét igazoló akarat appercepciójának szubjektivitása miatt szükségképen *szubjektív* kategória. A megismerés örök határok közé szorítottságából, azaz a transzcendencia szükségképiségéből tehát nem lehet következtetni a metafizikai szféra szükségképiségére. Ez pedig másként kifejezve azt jelenti, hogy megismerő apparátusunk gyarlóságából nem lehet objektív érvénnyel következtetni a metafizikai szféra létének lehetőségére. Megismerő apparátusunk korlátoltsága ugyanis csak a transzcendencia mellett való objektív bizonyíték. A transzcendenciának pedig — mint láttuk — a metafizikaihoz semmi köze. A transzcendencia bizonyossága tehát semmi következménnyel nem járhat a metafizikai szféra lehetőségére.

37. Az újkori gondolkodás kezdetét a módszer problémája jelenti. A módszernek ez a jelentősége mindvégig lényeges jellemzője maradt a modern gondolkodásnak. Verulami Bacon, az első újkori filozófus, felfedi az induktív módszer egyetemes jelentőségét. Descartes, „az újkori gondolkodás atyja“ a módszerről írt értekezésével teremt új bölcséleti korszakot; ugyane művében tárgyalja a deduktív módszer fontosságát. Ugyancsak Descartes még a matematika terén is új módszert talál fel, az analitikai geometria koordináta-módszerét; s viszont az újkor egy másik jeles filozófusa, Leibniz meg — szintén a matematikában — bevezeti az infinitézimális számítás felbecsülhetetlen jelentőségű módszerét. Spinoza, kora szellemét híven kifejezve, „geometriai“ módszerrel csinál etikát. A legnagyobb újkori filozófus, Kant kopernikuszi fordulatot jelentő kritikája pedig nem egyéb, mint egy új metódusnak, a transzcendentális módszernek az alkalmazása. Majd Hegel az ú. n. dialektikus módszer segítségével teremt új kultúr-szintézist. A XIX. század történelmi és természettudományi meghatározottsága meg az evolúcionizmus módszerének általánosításával igyekszik a szaktudományok eredményeit egyetemes szintézisbe foglalni. A pozitivizmus ismét új módszer, jóllehet nemcsak az. Majd a századfordulón, illetve a XX. század elején kialakul az új szintézis megteremtésére hivatottnak hitt fenomenológiai módszer. Tudjuk immár, hogy ha e módszer egyes problémák feltárása, megvilágítása szempontjából maradandó értékű is, a hozzáfűzött

túlnagy reménynek távolról sem felelt meg. S azóta, illetőleg sok szempontból azzal egyidejűleg ismét új módszer alakult ki: a szellemtudományi rendszer.

E tényekből világosan láthatjuk, mennyire lényegében határozza meg a modern ember gondolkodását a módszer. Nem is véletlen ez, hiszen a gondolkodás maximuma — amint az a különféle filozófiai rendszerekben kifejeződik — nem egyéb, mint a megfelelő problémáknak megfelelő módszerrel való tárgyalása. Mert bármilyen helyes is egy módszer a maga területén alkalmazva, épp oly helytelenül válhatik, mihamarabb idegen szférában alkalmazzák. Minthogy pedig az ember problémái különféle szférába tartoznak, nyilvánvaló, hogy mindenre egyaránt alkalmazható, ú. n. egyetemes módszer — amiben még az újkor eleje hitt — nem lehetséges.

Az autonóm ismeretelméletre nézve ebből aztán az következik, hogy amennyiben önálló, autonóm problémákkal rendelkezik e tudomány, kell lennie önálló, autonóm módszerének is. Azaz, ha van autonóm ismeretelméleti probléma — mint ahogy láttuk, hogy van —, akkor kell lennie autonóm ismeretelméleti módszernek is.

Természetes azonban, hogy miközben az autonóm ismeretelmélet problémáit tárgyaltuk, a probléma és módszer közötti benső, szükségképi kapcsolat következtében, nem egy vonatkozásban önkéntelenül is alkalmazást nyert már az autonóm ismeretelmélet módszere. Láttuk már, hogy az autonóm ismeretelmélet egy sajátos *negatív módszerrel* rendelkezik s ez az *ismeretelméleti kétely* kettős funkciója. Minthogy erről külön fejezetben tárgyaltunk, itt most már ismertnek tekintve annak lényegét, csupán azt kell hangsúlyoznunk, hogy e negatív módszer csak a kérdésfeltevést, a problémafogalmazást van hivatva elvégezni, mint ahogy ez az eddigiek alapján nyilvánvaló is.

E negatív módszer mellett azonban van az autonóm ismeretelméletnek *pozitív* módszere is. E módszer az ismeretelméleti *bizonyítás*, melynek lényege az ismeretértvény előfeltételeinek felkutatásában van. Az ismeretértvény oly értelemben határozza meg e módszert, hogy annak szükségképi kapcsolatban kell lennie az autonóm ismeretelmélet legalapvetőbb szempontjával, a quaestio iuris-szal. Ez a körülmény tehát a tény-

tudományok induktív módszerétől különbözteti meg az ismeretelméleti bizonyítást. Viszont a másik meghatározó, az előfeltételek felkutatására való irányultság a többi érvénytudomány (matematika, geometria stb.) sajátos módszerétől, a dedukciótól választja el ez új módszert. Így tehát ez az új módszer, az ismeretelméleti bizonyítás kettős meghatározottsága miatt sem indukción, sem dedukción nem lehet, hanem csak *redukción*, ami teljesen megfelel a két meghatározónak. A redukción tehát az ismeretelmélet sajátos módszere, amely az ismeret egyetlen-szerű, sajátos lényegének — amennyiben az tényt is, érvényt is magába foglal — teljesen megfelel.

A redukción jelentőségét a filozófiai tudományok terén már többen hangsúlyozták, s mint már láttuk, éppen a legújabb magyar filozófia reprezentánsai.¹ Mi most aztán úgy találtuk, hogy a redukción az autonóm ismeretelmélet *sajátos* módszere. Hogy lehet, hogy e sajátos módszert mint általános filozófiai módszert már régóta használják? Ennek a magyarázata az az eddig figyelmen kívül hagyott, de azért mégis bizonyos benső összefüggés, amely az autonóm ismeretelmélet és a többi filozófiai tudomány között fennáll. Az ismeretelmélet, illetőleg az *autonóm* ismeretelmélet a filozófia alapvető tudománya lévén, melynek szükségképi következménye van az összes többi filozófiai disziplínára, érthető az a közös módszertani meghatározottság, mely a redukción sajátosan ismeretelméleti módszerét általános filozófiai módszerré avatja. Azért lehet tehát a többi filozófiai disziplína módszere is a redukción, mert sajátosan ismeretelméleti módszernek, illetve az autonóm ismeretelmélet sajátos (pozitív) módszerének bizonyul.

Ezek alapján — legalább is körvonalaiban — világossá lett előttünk, hogy az ismeretelméletnek általunk előadott fogalma szerint annak önálló, autonóm módszeréről és önálló autonóm tárgyról (feladatáról) van szó. Így tehát, minthogy adva van a végső feltétel is, nevezetesen az autonóm tárgykör és az autonóm módszer, az autonóm ismeretelmélet lehetőségének a bizonyítását befejezettnek tekinthetjük.

¹ Pauler, Kornis, Halasy-Nagy, Brandenstein.

38. Der Begriff der autonomen Erkenntnistheorie auf Grund der Kritik der Erkenntnislehre Rickerts und Hartmanns.

— Auszug. —

Unsere Schrift möchte den Begriff der autonomen Erkenntnistheorie beleuchten. Denn jede bisherige Erkenntnistheorie ist heteronom, d. h. sie beruht auf solcher Voraussetzung, welche die Herrschaft eines Gesichtspunktes bedeutet, dem das Wesen der Erkenntnis fehlt und welcher Gesichtspunkt diesem Wesen heterogen (logisch, psychologisch oder metaphysisch) ist. Die Erkenntnistheorie war daher bis jetzt unfähig jene Prinzipien zu finden, die einestheils der Erkenntnis homogen sind, anderenteils welche nicht die eine oder andere Seite der Erkenntnis, sondern *die* Erkenntnis in ihrer totalen Wirklichkeit, in ihrer par excellence Eigentümlichkeit berühren. Aber die Erkenntnis ist eine **einzigartige** Wirklichkeit und man näherte sich bisher dieser speziellen Art der Realität, der Erkenntnis entweder so, dass man sie überhaupt nicht als Realität betrachtete (Idealismus), oder man fasste sie als ebensolche Wirklichkeit auf (Realismus), wie die andere Realität. So liegt also die Ursache der bisherigen Heteronomität der Erkenntnistheorie im Vorurteil des einseitigen Einflusses durch den Idealismus oder Realismus. Wenn wir also in erster Linie die Notwendigkeit der autonomen Erkenntnistheorie beweisen wollen, so ist unsere Aufgabe eindeutig damit, dass wir die Unzulänglichkeit der beiden möglichen Typen der heteronomen Erkenntnistheorie, nämlich der idealistischen und realistischen, beweisen müssen. Wir werden die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit der idealistischen Erkenntnistheorie auf Grund der Kritik der Erkenntnislehre Heinrich Rickerts klarlegen, welche Erkenntnislehre unter allen idealistischen Erkenntnistheorien die am besten gearbeitete und unterstützte ist. Die realistische Erkenntnistheorie hingegen behandeln wir auf Grund der Kritik der Erkenntnismetaphysik Nicolai Hartmanns, dessen Realismus so vorsichtig und verborgen ist, dass er selbst seine Erkenntnislehre nicht für realistisch hält, gleichzeitig aber noch weniger für idealistisch.

Gerade deshalb ist es, die Einseitigkeit des Realismus in Hartmanns Erkenntnistheorie zu beweisen, einesteils eine schwierigere Aufgabe als im Zusammenhang mit einer Erkenntnistheorie von „derberem“ Realismus, anderenteils, bzw. gerade deshalb: zielsicherer.

Indem wir das Konzept von Rickerts Erkenntnislehre vorgetragen haben, fassen wir die Fehler dieser Erkenntnistheorie im folgenden zusammen: 1. der Begriff der erkenntnistheoretischen Subjekts nach Rickert ist unhaltbar; 2. die eigentliche Urform der Erkenntnis ist nicht das Urteil, sondern die Vorstellung, dessen Folgerung von grosser Wichtigkeit diejenige ist, dass wir das par excellence Wesen der Erkenntnis nicht in der Urteilsfunktion — also nicht im „Werten“ —, sondern in der Vorstellungsfunktion suchen müssen; 3. der Begriff der transzendenten Realität darf in der Erkenntnistheorie nicht fallen gelassen werden, wie es — sehr unrichtig — bei Rickert der Fall ist; 4. das Prinzip der quaestio iuris darf nicht logisch aufgefasst werden, da das Wesen der Erkenntnis nicht logische Funktion ist. Auf Grund dieser Kritik wird klar, dass jeder Fehler von Rickerts Erkenntnistheorie gerade das Symptom der idealistischen Einseitigkeit der heteronomen Erkenntnistheorie ist. Es ist daher notwendig, dass wir die Erkenntnistheorie im Gegensatz zur Logik als selbständige autonome Disziplin betrachten.

Im Gegensatz hierzu müssen wir die Erkenntnismetaphysik N. Hartmanns — nachdem wir auch das Konzept seines Standpunktes vorgetragen haben — in nicht einem Punkte so betrachten, als welche schon der autonomen Erkenntnistheorie sehr nahe steht. Solche Teilergebnisse sind die sich auf die a priori und a posteriori Erkenntnis und im Zusammenhang damit auf das ideale Sein beziehenden gnoseologischen Entdeckungen, weiter die originale und ausserordentlich subtile Analyse des Problembewusstseins und des Erkenntnisprogresses. Aber vor allem müssen wir Hartmanns Auffassung von der Wahrheit für von grosser Wichtigkeit halten. Die Wahrheit — sagt er — ist ihres Wesens nach nicht eine ontologische Angelegenheit, da nicht die Sache selbst, sondern die Erkenntnis der Sache wahr oder nicht wahr sein kann; sie ist auch nicht

eine Sache von rein logischer Natur, da die Wahrheit im logischen Sinne nur immanente Relation, d. h. nur „Richtigkeit“ ist; sondern sie ist eine rein gnoseologische Angelegenheit, insofern sie eine Sache der Erkenntnis, d. h. Immanenz einer transzendenten Relation ist. In dieser subtilen Behauptung ist schon unbewusst die Eigenheit, ja sogar Autonomie der Erkenntnistheorie im Gegensatz zur Ontologie (Metaphysik) und Logik vorausgesetzt. Hartmann sieht schon klar, dass das Logische diesseits, das Ontologische jenseits des aktuellen Erkenntnisproblems liegt. Wir müssen also Hartmann seit Kant für den grössten Gnoseologen halten, da er als erster seit Kant die Erkenntnistheorie mit einigen bestimmten Schritten vorwärts gebracht hat. Wenn also der Vater der Erkenntnistheorie Kant ist, dann der Vater der autonomen Erkenntnistheorie mit Recht Hartmann. Es ist beinahe schwer zu verstehen, dass Hartmann auch nach den vorhergehenden Feststellungen nicht zum klaren Begriff der autonomen Erkenntnistheorie gelangt ist. Wir finden die Erklärung dessen im folgenden: 1. seine Erklärung des Begriffs der transzendenten Wirklichkeit ist indifferenziert, insoweit er die ontologischen und gnoseologischen Gesichtspunkte nicht entsprechend voneinander trennt, (er folgert z. B. von der ontologischen Verschiedenartigkeit der realen Gegenstände auf ihre gnoseologische Verschiedenartigkeit, d. h. auf ihre Transzendenz); 2. das Wahrheitskriterium ist ungenügend, da es nur innerhalb der Immanenz das Wahrheitsproblem löst; 3. die metaphysische Erklärung des Prinzips der *quaestio iuris* ist zwar ein neuer Versuch, aber er führt nicht zum Ziel, insofern er gerade die radikale Verwirklichung der Rückkehr auf die Ebene der *quaestio facti* bedeutet; 4. andere ungelöste Fragen. Hartmanns Erkenntnismetaphysik ist also falsch, da sie einseitig ist. Denn ebenso als aus der unleugbaren Anwesenheit der logischen Struktur in der Erkenntnis nicht folgt, dass die Erkenntnistheorie zu Erkenntnislogik werden muss, ebenso ist diejenige Folgerung irrtümlich, welche aus der Konstatierung der metaphysischen Momente der Erkenntnis zu derjenigen Konklusion gelangt, dass die Erkenntnistheorie zu Erkenntnismetaphysik werden muss. Das metaphysische Moment ist also nur eine

Seite der Erkenntnis. Die Einseitigkeit der Erkenntnistheorie Hartmanns ist also im Allgemeinen die Einseitigkeit des Realismus, da Hartmann — ebenso wie Rickert — die Erkenntnistheorie als heteronom betrachtet, heteronom — nicht im Gegensatz zur Logik, sondern — im Gegensatz zur Ontologie. Das „Wechselverhältnis“ zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie — umsonst verspricht Hartmann am Anfang seiner Erkenntnistheorie, dass es sich schliesslich löst — erhält überhaupt keine zufriedenstellende Lösung. Seine auf die Erkenntnistheorie (Aporetik) stützende ontologische Begründung der Erkenntnistheorie ist idem per idem.

Also ebenso wie die der Logik wegen heteronome Erkenntnistheorie Rickerts idealistische Einseitigkeit zur Folge hat, ebenso erzeugt die der Ontologie wegen heteronome Erkenntnistheorie Hartmanns realistische Einseitigkeit.

Die Notwendigkeit der Autonomie der Erkenntnistheorie ist also durch den Beweis der Unzulänglichkeit der beiden möglichen heteronomen Erkenntnistheorien hiermit zur Genüge begründet. Übrig ist aber noch der Beweis dessen, ob die autonome Erkenntnistheorie möglich sei. Die Ergebnisse der bisherigen kritischen Untersuchung können wir in den folgenden Fragen zusammenfassen:

1. Ist es möglich die Erkenntnistheorie so von dem Druck der Logik zu befreien, dass wir das Prinzip der *quaestio iuris* doch aufrecht erhalten?

2. Ist es möglich die Erkenntnistheorie so von dem Druck der Ontologie zu befreien, dass wir den Begriff der Transzendenz (des Dinges an sich) doch aufrecht erhalten?

3. Ist es möglich das Prinzip der *quaestio iuris* und die Transzendenz auf gemeinsamen Nenner zu bringen?

Im Zusammenhang mit der ersten Frage gelangen wir zum Problem der *quaestio iuris*, insofern die Autonomie der Erkenntnistheorie im Gegensatz zur Logik von der Erklärung der *quaestio iuris* abhängt. Durch die erkenntnistheoretische Erklärung der *quaestio iuris* gelangen wir schliesslich dahin, dass wir auf die erste Frage mit ja antworten müssen, insofern es uns gelingt, in der Ebene der Erkenntnis eine andere Gültigkeit zu finden, als die bisherige logische Gültigkeit und dass

ist die erkenntnistheoretische Geltung, die sich so von der logischen Geltung unterscheidet, wie die sich in der Vorstellung ausdrückende Wahrheit von der Wahrheit des Urteils; diese Geltung ist also nichts anderes, wie die Wahrheitsgeltung der Vorstellungen.

Die zweite Frage hingegen stellt uns vor das Transzendenzproblem, insofern die Autonomie der Erkenntnistheorie im Gegensatz zur Ontologie (Metaphysik) von der Erklärung der Transzendenz abhängt. Es ist nämlich leicht, zu einer solchen ontologielosen Erkenntnistheorie zu gelangen, aus der der Begriff der transzendenten Realität, des Ansichseins, fehlt. Jede Sorte von Idealismus ist Beispiel hierfür. Aber da wir einerseits der Heteronomie der idealistischen Erkenntnistheorie im Gegensatz zur Logik ausweichen wollen, da wir andererseits den Begriff der transzendenten Realität als einen solchen erkennen, den wir keinesfalls verloren gehen lassen dürfen, so droht dieser letztere Umstand mit der Gefahr der Einseitigkeit des Realismus. In der Tiefe der zweiten Frage liegt also jene Frage verborgen, ob es möglich sei, dem zu falschen Lehrensätzen führenden Weg gleichermassen des Idealismus und Realismus auszuweichen. Zur erkenntnistheoretischen Erklärung der Transzendenz gehört also ein grosses philosophisches Interesse. Mit dem Transzendenzproblem ist in engem Zusammenhang auch die Frage des Gegenstandes der Erkenntnis und weiter die des Urteils, auf die wir gleicherweise solche Antworten bekommen, dass wir auf die grundlegende zweite Frage wieder mit ja antworten müssen.

Auf die sich auf die Autonomie der Erkenntnistheorie beziehende grundlegende dritte Frage müssen wir auch mit ja antworten, da die *quaestio iuris* und die Transzendenz gleicherweise der vorgetragenen Erklärung gemäss erkenntnistheoretische Kategorien sind, also beide völlig homogene Sphären bedeuten.

Schliesslich ist zum Beweis der Möglichkeit der autonomen Erkenntnistheorie noch eine formale Voraussetzung notwendig. Es ist nämlich zur Autonomie einer Wissenschaft im Allgemeinen eine notwendige Voraussetzung, dass diese Wissenschaft selbständigen Gegenstand (Aufgabe) und selbständige

Methode habe. Wir erschliessen also im letzten Kapitel unserer Untersuchung die autonome Aufgabe und autonome Methode der autonomen Erkenntnistheorie.

Névmutató.

- Aristoteles 20, 52, 54, 67, 141, 142
 Aquinói Tamás 141
 Augustinus 43

 Bacon 171
 Böhm 42
 Brandenstein 147, 148, 159, 173

 Démokritos 16, 89, 93
 Descartes 116, 146, 171
 Dilthey 17, 18, 39, 40

 Eleaták 143

 Fichte 56, 69
 Földes-Papp 77, 165, 169

 Halasy-Nagy 173
 Hartmann E. 67
 Hartmann N. 8, 9, 27, 43, 47, 49, 51—
 119, 126, 129, 139, 140, 142, 144, 151,
 157, 159, 174, 175, 176, 177
 Hegel 69, 171
 Heisenberg 41
 Herbart 67

 Kant 7, 14, 26, 27, 28, 30, 31, 37, 43,
 44, 45, 46, 47, 51, 53, 62, 66, 67, 68,
 69, 72, 73, 77, 78, 81, 85, 86, 89, 93,
 94, 95, 97, 100, 101, 106, 107, 108,
 109, 111, 112, 115, 116, 125, 126, 129,
 130, 142, 143, 144, 151, 155, 162, 163,
 165, 166, 171, 176

 Kopernikus 81
 Kornis 141, 161, 173

 Laplace 165
 Leibniz 69, 76, 87, 171
 Locke 16

 Marck 27

 Pauler 94, 173
 Platon 89, 93, 143
 Plotinos 71
 Pythagoras 143

 Révay J. gr. 62
 Rickert 8, 9, 11—51, 69, 70, 91, 95,
 100, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 114,
 115, 116, 119, 125, 126, 129, 134, 137,
 140, 144, 151, 166, 174, 175, 177

 Schelling 17, 69, 71
 Schopenhauer 17, 67
 Skolasztikusok 67, 69, 72, 141, 142
 Sokrates 59
 Spinoza 71, 171
 Stoikusok 67
 Szofisták 30

 Újplatonikusok 143
 Újszászy 23, 27, 40, 42

 Varga 11, 23

 Windelband 21
 Wolf 72